كتاب المسائل في الخلاف

بين البصريين والبغداديين

إملاء الشيخ أبي رشيد سعيد بن محمد بن سعيد النيسابوري

الكلام في الجوهر

KITĀBU 'L-MASĀ'IL FI'L-ḪILAF BEJN
AL-BAṢRIJJĪN WA 'L-BAĠDĀḎIJJĪN.

AL-KALĀM FI'L ǴAWĀHIR.

Die
atomistische Substanzenlehre
aus dem Buch der Streitfragen
zwischen Basrensern und Bagdadensern

ediert von

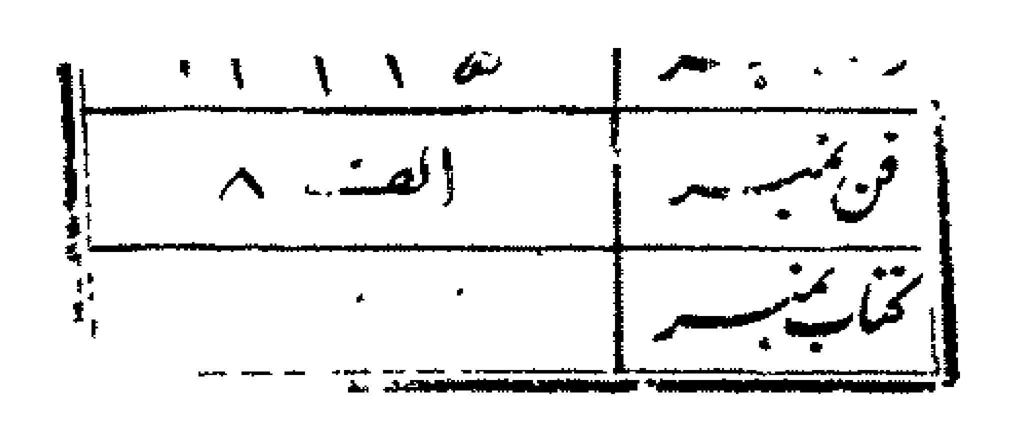
Arthur Biram.

Leiden.

E. J. Brill

1902.

Meinen lieben Eltern.



مسئلة في تماثل الجواهر

ذهب شيوخنا الى أنّ الجواهر كُلّها جنسٌ واحدٌ وذهب شيخنا أبو القسم البلخى الى أنّ الجواهر قد تكون مختلفةً كما أنّها قد تكون متماثلةً وقد قال فى كتبه فى الدلالة على أنّ اللّه تعالى ليس بجسم ما من جسم يكون[1] الّا وله شبيهٌ أو يجوز أن يكون له شبيهٌ وهذا يقتضى أنّه يجوز أنّ الجسمَ مخالفٌ لجسمٍ آخرَ الا أنّه يجوز أن يصير موافقًا له

فالذى يدلّ على صحّة ما نذهب اليه وجوهٌ

أحدها أنّ أحد الجوهرين يلتبس على المدرك بالآخرِ مع علمه بتغايرهما وإن شئت قلتَ مع أنّه لا [2a] تعلّق بينهما والالتباس على هذا الحدّ لا يكون الّا لأجل أنّ أحدهما كأنّه الآخر فيما يتناوله الادراك وذالك يدلّ على تماثلهما لأنّ الادراك لا يتعلّق بالشى الّا على ما تقتضيه صفته الذاتيّة والاشتراك فى ذالك يوجب التماثل

فإن قيل لِمَ قلتم أنّ هذا الالتباس لأجل أنّ أحدهما كأنّه الآخر فيما يتناوله الادراك قيل له لا بدّ من أن يكون للالتباس وجهٌ يُصرف اليه فقد علمنا أنّ أحد المدركَين قد يلتبس بالآخرِ لتعلّق بينهما من حلول أو مجاورة وقد يلتبس لمكان تماثلهما وكون أحدها كأنّه الآخر فى الوجه الذى يتناوله الادراك واذا لم يكن الالتباس لمكان

---

1) يكون aus Glosse.

التعلّق وجب أن يكون لتماثلهما ولا شبهة فى أنّ الالتباس لم يحصلْ بين الجوهريْن لأجل ما ذكرناه من التعلّق فالواجب أن يقال انّما التبس أحدُهما بالآخر لأجل تماثلهما

فان قيل لِمَ قلتم أنّ الادراك لا يتعلّق بالشئ الّا على ما يقتضيهُ أخصّ أوصافه قيل له لأنّا [1]) عند الادراك نعلم اختلافَ ما يَختلف من المُدْركات اذا لم يَكُنْ لبس[2]) كما نعلم وجود ما ندركه فلا يَخلو الادراك من أن يتعلّق بوُجُود ما ندركه أو يكون مُتعلّقًا بالصفة التى لأجلها يخالف غيرَه ولا يجوز أن يكون الادراك متعلّقا بالوجود لأجل أنّه كان يجب أن يشيع فى كلّ موجود وهذا يقتضى أن تكون الموجودات كُلُّها مُدْرَكَةً بجميع الحواسّ وذالك لا يجوز ويجب أن يكون السواد مدركا على مثل الصفة التى يُدرَك عليها البياضُ لأنّ صفة الوجود واحدةٌ وهذا يوجب أن يلتبس السوادُ بالبياض على المدرك وذالك محالٌ، وبعد فانّا نعلم عند ادراكنا للجوهر صفات ثلاث وهى تحيُّزُهُ ووجودُهُ وكَوْنُهُ كائنًا فى جهةٍ [2b] ولا يجوز أن يتعلّق الادراك به على الصفة الوجود لما قد بيّنّاه ولا يجوز أن يتعلّق به على أنّه كائنٌ فى جهةٍ لأنّه لو كان كذالك لوَجَبَ أن يُفصَل بين أن يكون كائنًا فى تلك الجهة وبين أن ينْتقلَ الى أقْرَبَ المَحاذيات[3]) منها وقد علمنا أنّا اذا أدركْنا الجوهرَ فى مكانٍ ثمّ غاب عن بَصَرنا ثمّ أدركناه فى أقرب الأماكن منه لم نفرق بين الحالتيْن فيجب أنْ لا يَصِحّ أن يتعلّق الادراك به على هذه الصفة فلم يَبْقَ الّا أنّه يُدرك على صفة التحيّز وهى الصفة بها يتميّز من غيره فقد بان أنّ الادراك لا يتعلّق بالشئ الّا على صفةٍ مُقتضاةٍ عن أخصّ أوصافهِ، وبعد فانّا

---

1) Glosse لأجل أنّا. 2) mscr. ليس. 3) Glosse اليه.

عند الادراك نعلمه على الصفة التى بها يتميّز عن غيره لأنّ الادراك
طريق الى مَعْرِفَة التماثل والاختلاف فلو كان الادراك متعلّقا به على
صفة أخرى لكان يجب أيضا أن يتعلّق به على هذه الصفة وهذا
يوجب أن يكون الادراك متعلّقا بالشئ على أكثر من صفة واحدة
ومتى جُوّز ذالك ولا حاصر وجب أن يكون سبيله سبيل العلم فى
انّه يصحّ أن يتعلّق بالشى على كلّ صفة هو عليها وقد عرفنا فساد
ذالك، على أنّ الادراك لا يخلو من أن يكون متعلّقا بصفة تحصل بالفاعل
أو يكون متعلّقا بصفة صادرة عن معنىً أو يتعلّق بصفة تحصل لا
للذات ولا لمعنًى أو يكون متعلّقا بصفة ذاتيّة أو يكون متعلّقا بصفة
مقتضاة عن صفة الذات وقد عرفنا أنّه لا يجوز أن يتعلّق الادراك
بالذات على صفة قد حصلت بالفاعل لأنّه لو كان كذالك لكان يجب
أن يتعلّق بالحدوث لأنّه هو الصفة التى تحصل بالفاعل وقد بيّنّا
فسد القول بأنّ الادراك يتعلّق بالشئ على صفة الوجود ولا يجوز أن
يتعلّق بصفة لمعنًى لأنّه كان يجب أن [3a] يتعلّق بكلّ صفة تحصل
لمعنى[1]) وهذا يوجب أن ندرك الجوهر كائنًا فى جهة وقد بيّنّا فساد
ذالك ويجب أن ندرك كون الواحد منا على سائر الصفات التى يحصل
عليها لأجل معانٍ ولا شبهة فى فساد ذالك ولا يجوز أن يتعلّق بصفة
تحصل لا للذات ولا لعلّة لأنّه كان يجب أن ندرك المُحْدَث مُحْدَثا
ويجب أن ندرك كون الواحد منا مدرِكا وقد عرفنا فسادَ ذالك ولا
يجوز أن يتعلّق به على صفة ذاتيّة لأنّا عند الادراك للجوهر لا نعلم
له صفةً زائدةً على تحيّزه ولا يجوز أن ندركه على صفة ولا نعلمه
عليها كما يجوز أن نعلمه على صفة لا ندركه عليها فإن قيل أنّا لا

1) Das ل aus Glosse.

نعلمه على تلك الصفة لأنّها تَلْتَبِسُ بالتحيّز قيل له اذا كان الادراك يَتَنَاوَلُ تلك الصفة لا التحيّز ويحصل العلم بالتحيّز على سبيل التَّبْع فانه التَبَس فيجب أن يلتبس التحيّز به حتّى نعلم تلك الصفة عند الادراك مُفصَّلَةً ونلتبس بها غيرُهُ ولا نعلم الصفة الأخرى الّا على طريق الجملة وهذا مما قد عرفنا أنّ الوجود لمّا لم يتناوله الادراك كما يتناول تحيّز الجوهر لم يلتبس التحيّز بالوجود بل الوجودُ يلتبس بالتحيّز حتّى يحتاج في معرفته على التفصيل الى دلالة وبعد فكان يجب أن يدرك المعدومُ إن كان الادراكُ يتعلّق به على صفته الذاتيّة لأنّ تلك الصفة فيما تثبته مستحقّة للذات في حالتَيْ العدم والوجود واذا صحّت هذه الجملة علمنا أنّ الادراك لا يتعلّق بالذات الّا على الصفة المقتضاة عن صفة الذات

فان قيل أليس أحدنا يفرق بين الأسود والأبيض ولا يلتبس عليه أحدهما بالآخر فان كان الالتباس في الاسودَيْن يدلّ على تماثلهما فالفصل بين الأسود والأبيض يدلّ على اختلافهما [3b] قيل له عن هذا السؤال أجْوِبَةٌ أحدها أنّ مُجَرَّد الالتباس لم نجعله دلالة التماثل حتّى يلزمَ أن يكون مجرّد الفصل دلالة الاختلاف وانّما قضينا بتماثل المدرَكَيْن اذا التَبَسَ أحدهما بالآخر على المدرِك متى لم يُمكنْ أن يتعلّق الالتباس بوجه سوى تماثلهما فعَروضُ ذالك أن لا يمكن أن يعلّق الفصل بأمر آخَرَ سوى اختلافهما في أَنْفُسِهما وقد عرفنا أنّ الفصل بين الأسود والأبيض يمكن أن يعلّق باختلاف ما فيهما من السواد والبياض لا باختلاف الجوهرَيْن في أنفسهما يبيّن ذالك أنّهما لو كانا خاليَيْن من اللون لمّا أمكن الفصل بينهما والجواب الثاني أنّ الالتباس قد يحصل في الأسود والأبيض ألا ترى أنّ أحدهما اذا أُدرك باللمس لم يتميّز عند المدرِك من الآخر اذا أدركه لمسًا وهذا

الالتباس ليس الّا لمكان التماثل والثالث أنّ الالتباس[1] فى مختلفى[2] اللون كثبوته فى متّفقى اللون لأنّا نجوّز أن يكون هذا الذى نشاهده الآن وهو أبيض هو الذى شاهدناه من قبل وكان أسود وانّما أبدل سواده ببياض فقد ثبت أنّ الالتباس واقعٌ فى هذه الجواهر اتّفقت فى ألوانها أو افترقت والرابع أنّ هذا ليس بأكثر من أن لا يتمّ فيه ما أوردناه من دليل الالتباس وهذا لا يكون طعنا فى الدلالة لأجل أنّه لا يمتنع أن تشترك ذاتان فى حكمٍ من الأحكام ثمّ ما يدلّ على ثبوت الحكم فى أحدهما غيرُ ما يدلّ على ثبوت الحكم فى الآخر كما قد عرفنا أنّ الأجسامَ والأعراض قد اشتركت فى الحدوث وإن كان ما يدلّ على حدوث الأجسام لا يستمرّ فى الأعراض والخامس أنّ هذين الجوهرين اذا عُلم من حاليْهما أنّهما لو كانا خاليَيْن من اللون [4a] لالتبس أحدهما على المدرِك بالآخر فى الوجه الذى يتناوله الادراك فيجبُ أن يُقضى بتماثلهما واذا كانا مثليْن إن[3] كانا خاليَيْن من اللون فكذلك يجب تماثلهما وإن افترقا فى اللون لأنّهما اذا تماثلا فانّما يتماثلان[4] لِمَا هما عليه فى أنفسهما ولا يجوز أن تتغيّرَ حالُهما فى ذلك بوجود ما يوجد فيهما من المعانى المختلفة دليل آخَرُ وهو أنّ الجواهر لو كانت مختلفةً لكانت مفترقةً فى حكم يكون الافتراق فى ذلك الحكم ينبىء عن اختلافهما لأنّ ذلك واجب فى كلّ مختلفيْن وقد عرفنا أنّها لم تفترق فى وجه يكون الافتراق فيه يُوجب الاختلاف لأنّها قد اشتركتْ فى كونها جواهر وقد اشتركت فى التحيّز عند الوجود وفى أنّها اذا حصلت

---

1) Im Mscr. Lücke. 2) Mscr. المختلفى. 3) Mscr. أو.
4) Mscr. بماثلان.

موجودة متحيّزة فكلّ واحد منها يحتمل من الأعراض ما يحتمله سائرها وإذا كان كذلك لم يصحّ افتراقهما فى وجه يكون ذلك مؤذنًا بالاختلاف وكاشفًا عنه

فإن قيل فلم قلتم أنّ كلّ واحد منهما يحتمل من الأعراض ما يحتمله غيره إذا اشتركا فى التحيّز قيل له لأجل أنّ احتمال العرض حكمٌ يتبع التحيّز فيجب فى كلّ متحيّز أن يحتمل ما يحتمله غيرهُ من المتحيّزات فإن قيل فكيف يصحّ ذلك ولا يجوز أن يوجد فى أحد الجوهرين ما يصحّ أن يوجَد فى غيره قيل له وإن كان لا يصحّ أن يوجد فى أحدهما نفسُ ما يصحّ أن يوجد فى غيره فإنّه لا يخرج من أن يكون محتملا له لأنّا نريد بالاحتمال أنّه لو كان ذلك مما يوجد فيه لكان ما هو عليه من التحيّز [4b] كافيا، وبعد فقد ثبت أنّ التأليف يجوز أن يحلّ فى الجوهرين فقد ثبت إذا أنّ أحدهما يصحّ أن يوجد فيه عين ما يصحّ وجُودُهُ فى الآخر، على أنّه لا فرق بين أن يحتمل غيرَ ما يحتمله الآخرُ حتّى يوجدُ فيه غير ما يصحّ وجوده فى الآخر وبين أن يحتمل ما يحتمله الآخر فيما يرجع إلى ذاته ألا ترى أنّه لو كان يصحّ أن يوجد فى كلّ واحد منهما نفْس ما يصحّ أن يوجد فى الآخر لكان حالهما فيما يرجع إلى ذاتهما كحالهما إذا لم يصحّ أن يوجد فى كلّ واحد منهما نفس ما يوجد فى الآخر فإن قيل أليست القُدْرَة مختلفةً وإن كانت كلّ واحدة منها تتعلّق بمثل ما تتعلّق به الأخرى فما أنكرتم أنّ الجواهر مختلفةً وإن كلّ واحد منها يحتمل مثلَ ما يحتمله الآخر قيل له أنّ من تأمّل ما ذكرناه لا يُورِد هذه الزيادةَ لأجل أنّ القدرتيْن لو تعلّقتا بمقدور واحد لكانت حالهما بخلاف ما هما عليه الآن ومقدورهما متغاير وليس كذلك سبيل الجوهريْن لما قد بيّنّا أنّ

حالهما فيما يرجع الى ذاتهما لا تتغيّر سواء صحّ أن يوجد فى كلّ واحد منهما ما وُجد فى الآخر أو لم يصحّ أن يوجد فى محلّ واحد منهما الّا مثلُ ما يوجد فى الآخر فبطَل ما قدّره •

وممّا يقارِبُ هذه الدلالة أن يقال لو كان الجوهران مختلفيْن لكان مفترقيْن فى صفةٍ من الصفات لأنّ الاختلاف لا يصحّ مع الاشتراك فى سائر الصفات وقد عرفنا أنّه لا صفة تحصل لبعض الجواهر الّا والآخر يشاركه فيها أو يصحّ أن يشاركه فيها، بيان ذالك أنّ صفات الجواهر أربعٌ وهى كونُها جواهرَ وتحيّزها ووجودُها وكونها كائنةً فى المُحاذيات التى تحصل فيها وقد عرفنا أنّها مشتركةٌ فى كونها [5a] جواهرَ ومشتركةٌ فى التحيّز عند الوجود ولا جهة يحصل فيها جوهرٌ الّا ويجوز أن ينتقِلَ عنها ويحصلَ فيها غيرُه فيكون مشاركا له فى الصفة التى كان حاصلا عليها من قبلُ واذا كان كذالك وجب القضاء بأنّها متماثلةٌ

دليلٌ آخرُ وممّا يدلّ على ذالك أنّ الجوهر انّما يتميّز ممّا ليس بجوهر بكونه جوهرا وبتحيّزه وقد عرفنا أنّ الجواهر عند الوجود مشتركةٌ فى التحيّز واذا لم تكن موجودةً فهى مشتركةٌ فى كونها جواهر وإن لم تشترك فى التحيّز ومعلوم أنّهما اذا وُجدت يجب تحيّزُها واذا كان كذالك وجب القضاء بتماثُلها لأنّ الصفة التى بها تتميّز الذات عن مُخالِفها بها توافق ما يشاركها[1]) فيها فإن قيل لم قلتم أنّ الجوهر يخالف ما ليس بجوهر بكونه جوهرا ولتحيّزه قيل له لأنّا متى عرفنا تحيّزه وإن لم نعرف له صفةً أُخرى مثلا علمنا تميّزه عمّا خالفه فيجب أن يكون التميّز يحصل[2]) بتحيّزه وبما

---

1) Msor. يشاركه. 2) aus Glosse

يقتضيه لأنّه لو كان يتميّز بصفة أخرى لكنّا متى لم نعرف تلك الصفة لم نعلم مخالفته وإن علمنا التحيّز لأنّ العلم بالمخالفة فرعٌ على العلم بما يؤثّر في المخالفة بما قد بيّن في الكتب، وبعدُ فانّه ليس يخلو تميّز الجوهر من مخالفه من أن يكون لأجل حدوثه أو لأجل صفة يستحقّها لعلّة نحو كونه كائنا في جهة أو لأجل وجود معنى فيه نحو أن يقال أنّ الأسود يخالف الأبيض بوجود السواد فيه أو يكون مخالفا لغيره متميّزا عنه لكونه جوهرا أو لتحيّزه كما نقوله، ولا يجوز أن يكون مخالفا لغيره لحدوثه لوجوه أحدها أنّه كان قبل الحدوث مخالفا لغيره والثاني أنّه يجب أن يكون كلّ ما سواه في الحدوث مثلا له وبعد فكان يجب أن يكون المحدَث مخالفا للمعدوم من حيث أنّ هذا محدثٌ والآخر معدومٌ ولو كان كذالك لوجب [5b] اذا وُجد المعدومُ أن يصير مخالفا لنفسه وإذا عدم المحدث أن يصير مخالفا لنفسه وقد عرفنا فسادَ ذالك، ولا يجوز أن يكون مخالفا بصفة تحصل لعلّة نحو أن يكون كائنا في جهة لأنّه قد يخرج من أن يكون كائنا في جهة ولا يخرج من أن يكون مخالفا لما كان مخالفا له وليس له أن يقول أنّه انّما لا يخرج من أن يكون مخالفا لما خالفه لأنّه يحصل في جهة أُخرى ويقع بتلك الصفة الخلاف أيضا وذالك أنّه ليس يجوز أن يكون هذا الحكم في هذه الذات يحصل لصفتيْن ضدّيْن وبعد فقد كان الجوهر في حال عدمه متميّزا عن غيره ولم يكن كائنا في جهة فلا يجوز أن يقال أنّ الخلاف حصل لكونه كائنا في جهة، ولا يجوز أن يقال بأنّه خالف لوجود معنى لأجل ما ذكرناه في أنّه لا يخالف غيره لكونه كائنا في جهة ولأنّه كان يجب اذا بطل سواد هذا الجوهر بالبياض أن يصير مخالفا لنفسه وهذا يمكن أيضا أن يُذكر في فساد قول من يقول أنّه يخالف

مُخالفه لكونه كائنا فى جهة، على أنّه كان يجب اذا اتّفقا فى
طعمٍ واحد واختلفا فى اللون أن يكونا مثلين مختلفين وقد عرفنا
أنّ ذلك لا يجوز لأنّه كان يجب اذا طرى عليهما الضدّ أن ينفيهما
من حيث تماثلا ولا ينفيهما من حيث اختلفا وهذا يوجب أن
يكونا موجودين معدومين فى حالة واحدة وقد عرفنا فساد ذلك،
فثبتت صحّة ما قلناه من أنّه يخالف مخالفه لكونه جوهرا ولتحيّزه
فان قيل ولم يجب فى كلّ ما شاركه فى التحيّز أن يكون مثلا له
وما انكرتم أنّ هذه القضيّة انّما تجب اذا ثبت أنّ صفة التحيّز
صفة واحدة قيل له لو اختلفت صفة التحيّز فى الذوات مع أنّا
ندركها متحيّزة لوقع الفصل بين كلّ متحيّزين وقد علمنا أنّا لا نفصل
فان قيل هذا انتقالٌ الى دليلٍ آخَرَ وهو [6a] دليل الادراك قيل له
ليس الأمر على ما ظننتد لأنّ بعض ما نذكر فى الدلالة من الشروط
اذا أُسقط به سؤال يذكر على دليل آخر[1]) لا يكون انتقالا وانّما يكون
انتقالا اذا أمكن الاقتصار على ذلك القدر فى أصل المسئلة فأمّا اذا
كان الاقتصار على ذلك القدر فى أصل المسئلة لا يمكن وهو أنّا لا
نفرق عند الادراك بين كلّ متحيّزين لا يمكن الاقتصار فى الدلالة
على تماثل الجوهرين فانّه لا يكون انتقالا وقد علمنا أنّا بأن نفرق
عند الادراك بين كلّ متحيّزين لا يمكن الاقتصار فى الدلالة على تماثل
الجوهرين ولا بدّ من أن نرتّب الدليل على الحدّ الذى بيّنّاه فيجب
أن لا يكون هذا انتقالا، وهذه الجملة كافية فى نصرة ما نقوله
فأمّا ما يتعلّقون به من الشُبَه فقد دخل[2]) فى تضاعيف ما أوردناه لأنّهم
ان قالوا أنّا نفرق بين الأسود والأبيض كما نفرق بين السواد والبياض

---

1) Fehlt wohl هذا. 2) Fehlt wohl الجواب.

فيجب أن يكون الأسود مخالفا للأبيض فقد أفسدناه وإن قال ــ ــ
هاهنا جواهر لا تحتمل العلم والقدرة والحياة كالجماد وكالجوهر المنفرد
فيجب أن تكون مخالفةً لما يحتمله فقد دخل الجواب عنه فيما ذكرنا
لأنّا قد بيّنّا أنّ هذه الجواهر تحتمل هذه الأعراض وإنّما لا يصحّ أن
توجد فيها لفقْد ما تحتاج فى الوجود إليه لا لأجل أنّها لا تحتملها[1])
يبيّن ذالك أنّ بعض أجزاء الجماد إذا نقل إلى تضاعيف أجزاء القلب
وبنى معه بنية مخصوصة صحّ أن توجد فيه الحياة والعلم والقدرة
وسائر ما يوجد فى القلب

مَسْئلةٌ فِيمَا يَقَعُ بِهِ ٱلتَّمَاثُل وَٱلِاخْتِلَاف

إعلم أنّ الذى يؤثّر فى التماثل هو الصفة الذاتيّة أو المُقْتَضَاةُ عن
صفة الذات وقد ذكر شيخنا أبو القسم أنّ المثليْن لا بدّ من أن[2])
[6b] يكونا مُشْتَرِكيْن فى سائر الأوصاف ما خَلَا الزمان والمكان ويريد
بتلك[3]) أنّ السواد الموجود فى هذا الوقت يكون مثلا للسواد الذى
لا يوجَد فى هذا الوقت ويوجد فى وقتٍ آخَرَ وأنّ السواديْن لا
يخْرجان من أن يكونا مثليْن وإن تغاير محلّاهما

واعْلم أنّا قد بيّنّا من قبل أنّ التماثل إنّما يقع بما يكون العلم به
أصلا للعلم بالتماثل وإذا كان كذالك لم يحسن أن يقال فى المثليْن
أنّهما إنّما يتماثلان لاشتراكهما فى سائر الصفات لأنّ تماثلهما يصحّ
ان يُعلَمَ من غير أن يعلم سائر صفاتهما ومعلومٌ أنّ السواد لو لم
يكن على صفة أخرى وكان على عين[4]) الصفة التى يرى عليها وما

---

1) Mscr. تحتمله. 2) Im Mscr. fehlt أن. 3) Fehlt wohl القضيّة oder etwas ähnliches.. 4) Mscr. عير.

تقتضيه[1]) توجب أن يكون مثلا للسواد الآخر ولو لم يكونا مشتركَيْن
في كونهما سوادَيْن لمّا كانا مثلَيْن وإن اشتركا في صفات أُخَرَ فقد
بان أنّ الذى يؤثّر في التماثل هو الاشتراك في كونهما سوادَيْن.وما
يكون مقتضى عنه

مَسْئَلَةٌ فِى أَنَّ ٱلْجَوْهَرَ يَكُونُ جَوْهَرًا فِى حَالِ عَدَمِهِ

إعلم أنّ الذى يذهب اليه الشيخان أبو علىّ وأبو هاشم أنّ الجوهر
يكون جوهرا في حال عدمه وقد قال بذلك الشيخ أبو عبد الله
وربّما يَجرى في كلامه ما يقتضى ظاهرة أنّ صفة التحيّز تكون
حاصلةً للمعدوم إلّا أنّ الحكم الذى هو منع مثله من أن يحصل
بحيث هو لا يحصل إلّا اذا كان موجودا فجعل الوجود شرطا في
هذا الحكم وفى احتماله للعرض وفى صحّة أن يُدرَك بالحاسّتَيْن وذهب
شيخنا أبو إسحق الى أنّ المعدوم لا يختصّ في حال عدمه بصفة
يتميّز بها عن غيره وإنّما يخالف بصفة منتظرة فلا تثبت للجوهر
صفة زائدة على كونه متحيّزا وموجودا وكائنا في جهة ويقول أن
الخلاف يقع في تحيّزه فقط وذهب شيخنا أبو القسم الى أنّ [7a]
المعدوم لا يوصَف بأنّه جوهرٌ ولا بأنّه عرضٌ وامتنع من أن يجرى
عليه اسم غيرُ قولِنا شىء وقولنا مقدور ومعلوم ومتحيّز عنه وربّما
يصفه بأنّه مُثْبتٌ لأنّه يذهب به الاثبات خلاف ما ذهبنا إليه على
الحدّ الذى نذكره من بعد

والذى يدلّ على صحّة مَذْهَبنا وجوهٌ
أحَدُهَا أنّ الجوهر جوهرٌ لذاته واذا كان كذلك وجب أن يكون جوهرا

---

1) Msor. تقتضيها.

ما دام ذاتا ولا تخرج ذاتـه فى سائر الأحوال من أن تكون ذاتا فإن قيل لم قلتم أنّ الجوهر جوهر لذاته قيل له لأجل أنّه لا يخلو أمّا أن يكون جوهرا لوجوده أو لحدوثه أو لحدوثه على وجه أو لعدمه أو لعدمه على وجه أو لوجود معنى أو بالفاعل أو لما هو عليه فى ذاته أو لذاته، ولا يجوز أن يكون جوهرا لوجوده لانّ صفة الوجود صفة واحدة فلو كان جوهرا لوجوده لوجب أن تكون الموجودات كلّها جواهر وقد عرفنا فساد ذالك، ولا يجوز أن يكون جوهرا لحدوثه لهذا الوجه وإن عنى به حالة الحدوث لزم أن لا يكون جوهرا فى حال البقاء، ولا يجوز أن يكون جوهرا لحدوثه على وجه لأنّه ليس هاهنا وجه يشار إليه فيقال بأنّ الجوهر اذا وقع عليه كان جوهرا وإذا لم يقع عليه لم يكن جوهرا ولأنّه كان يجب أن يستحيل كونه جوهرا فى حال البقاء لأنّه فى حال البقاء لا يكون واقعا على وجه، ولا يجوز أن يكون جوهرا لعدمه لأنّه كان يجب أن يستحيل كونه جوهرا فى حال الوجود ويجب فى كلّما شاركه فى العدم بان يكون جوهرا، ولا يجوز أن يكون جوهرا لعدم معنًى لأنّه كان يجب أن لا يختصّ ذالك المعنى بإيجاب كونه جوهرا دون [7b] كون غيره جوهرا فكان يجب أن تكون الذوات كلّها جواهر وقد عرفنا فساد ذالك وبعد فإنّ العدم يحيل الايجابَ لأنّا قد عرفنا أنّ الإرادة المعدومة انّما يستحيل أن يريد بها المريد لعدمها فكلّ ما شاركه فى العدم فالواجب أن يستحيل أن يوجب صفةً للغير ولأنّه كان يجب أن يخرج من أن يوجب كونَ الذات جوهرا اذا وُجد وليس فى المعانى ما هذا سبيله وبعد فانّه يجب أن يكون السواد سوادا لعدم معنى ويجب اذا عدم المعنيان أن تكون الذات الواحدة سوادا وجوهرا ويجب اذا طرى الضدّ هو البياض أن ينفيه من أحد الوجهين دون الآخر، ولا يجوز

أن يكون جوهرا لوجود معنًى لأنّه كان يجب أن يكون ذالك المعنى مختصّا بصفة لأجلها يوجب كون الجوهر جوهرا لأجل معنى آخر لأنّ الصفتيْن اذا استحقّتا على وجه واحد لم يجز أن يختلف موجِبهما وهذا يوجب وجود ما لا يتناهى من المعانى ولأنّه كان يجب أن يكون ذالك المعنى حالّا فيه حتّى يختصّ بأن يوجب كونه جوهرا دون كون غيره جوهرا وقد علمنا أنّه لا يحلّه إلّا ويكون جوهرا متحيّزا فوجب أن يفتقر ذالك فى كونه جوهرا متحيّزا إلى وجود ذالك المعنى فيه وأن يفتقر ذالك المعنى فى وجوده إلى أن تكون هذه الذات جوهرا متحيّزا وهذا يوجب أن يكون كلّ واحد منهما محتاجا إلى صاحبه وهذا فى الاستحالة بمَنْزِلة احتياج الشىء إلى نفسه وذالك فاسد ولأنّه ليس هاهنا معنى يشار إليه اذا وُجد حصل الجوهر جوهرا واذا عدم خرج من أن يكون جوهرا لانّ أىّ معنًى يشار إليه يجوز أن يعدم ولا يخرج مع ذالك الجوهر [8a] من أن يكون جوهرا

ولا يجوز أن يكون جوهرا بالفاعل لأنّه لو كان جوهرا بالفاعل لكان يصحّ من الفاعل أن يوجده ولا يجعله جوهرا وإذا صحّ ذالك وجب أن يصحّ منه أن يجعله سوادا جوهرا لأنّه لا تضادّ بين الصفتيْن ولا ما يجرى مجرى التضادّ ولو جاز ذالك لكان يجب اذا طرى البياض أن ينفيه من أحد الوجهيْن ولا ينفيه من الوجه الآخر وهذا يوجب أن يكون موجودا معدوما من وجه وذالك محال فإن قيل لم قلتم أنّ الجوهر لو كان جوهرا بالفاعل لصحّ منه أن يوجده ولا يجعله جوهرا قيل له لأنّه اذا[1] لا بدّ من أن يكون لحاله تأثير فى كونه

---

1) Fehlt im Mscr.

جوهرا فلا بدّ من أن يكون ذالك تابعا لاختياره فإن جعله جوهرا كان كذالك وإن لم يجعله جوهرا لم يكن جوهرا يبيّن ما قلناه أنّ الكلام لمّا كان خبرا بالفاعل صحّ منه أن يوجده ولا يجعله خبرا كما يصحّ منه أن يوجده وأن لا يوجده فإن قيل أليس العلم يكون علما بالفاعل ومع هذا فإنّه لا يصحّ من القديم فيما يخلق فينا من العلوم أن يوجدها ولا يجعلها علوما ولا يصحّ منّا فيما نفعله بالنظر أن نوجده ولا نجعله علما قيل له لسنا نقول أنّ العلم يكون علما بالفاعل فيلزمنا [1]) ما ذكرته فإن قيل لا بدّ من أن تقولوا بذالك لأجل أنّكم تجعلون كون الفاعل عالما بالمُعْتقَد مؤثّرا فى كونه ما يفعله من الاعتقاد علما ولا تؤثّر حالة فى حكم لفعله إلّا وذالك الفعل يكون على ذالك الحكم بالفاعل قيل له ليس الأمر على ما ظننْته بل لا يمتنع أن يكون حالته مؤثّرا فى وقوع الاعتقاد علما ولا يكون مع ذالك علما بالفاعل بأن يكون علما لوقوعه على وجه ثمّ ذالك الوجه وقوعه من فعل العالم بالمعتقد، وليس يمكن أن يُجاب عن هذا السؤال بأن يقال أنّه يصحّ من اللّه تعالى أن يوجد هذا الاعتقادَ ولا نجعله [8b] علما بأن لا يكون المعتقد على ما تناوله [2]) نحو ما يُعلم من كون زيد فى الدار أنّه كان يصحّ أن لا يحصل فيها ولو لم يحصل وخلق اللّه تعالى هذا الاعتقاد الذى هو علم الآن فينا لمّا كان علما فعلى بعض الوجوه كان يصحّ أن يوجد هذا الاعتقاد ولا يكون علما لأجل أنّه لو خلق فينا هذا الاعتقاد وقدّرنا أن لا يكون زيد فى الدار لكان خطاء قول من يقول أنّ هذا كان لا يكون علما وخطاء قول من يقول أنّه كان يجب أن يكون

---

1) Mscr. فيلزه. 2) Vieil. نتناوله, Mscr. تناوله.

علما بل تحيل السؤال لما نذكره بعد فانّ له موضعا هو أخصّ به
فان قيل ولِمَ اذا صحّ أن يوجده ولا يجعله جوهرا صحّ أن يوجده
ويجعل سوادا قيل له اذا صحّ أن يكون الجوهر جوهرا بالفاعل
وأن يكون السواد سوادا بالفاعل لم تثبت للذات صفة جنسه ولم
يمكن أن يقال انّما تصحّ على ذات من الذوات تستحيل على ذات
أخرى واذا كان كذلك وجب أن يصحّ على كلّ ذات أن تكون
جوهرا وأن تكون سوادا وأن يقف حصول تلك الذات على احدى
الصفتين على اختيار الفاعل فان قيل ولم اذا صحّ حصول كلّ واحد
منهما بدلا من الآخر صحّ من الفاعل أن يجعل الذات عليهما قيل له
لأنّهما لا يتضادّان ولا يجريان مجرى المتضادّين فاذا كان الأمر على ما
وصفنا وجب القضاء بأنّه يصحّ من القادر أن يجعل الذات عليهما
لانه لا[1]) كان يستحيل وكان المحيل ليس الّا تضادّ الصفتين أو كونهما
جاريين مجرى المتضادّين، ولا يلزم على ذلك أن يصحّ من الفاعل أن
يجعل الكلام الواحد أمرا بالشيء نهيا عنه لأنّ هذين الحكمين
يجريان مجرى المتضادّين من حيث أنّ الكلام لا يكون أمرا الّا
بكون فاعله مريدا لما تناوله ولا يكون نهيا الّا لكون فاعله كارها
لما تناوله وليس يجوز أن يكون [9a] مريدا للشيء كارها لتضادّ
الصفتين فلذلك لا يصحّ أن يجعل الكلام الواحد أمرا بالشيء نهيا
عنه لاستناد هذين الحكمين الى صفتين ضدّين، ولا يلزم عليه أن
يصحّ من الفاعل أن يجعل الفعل الواحد حسنا قبيحا من حيث
أنّه لا تضادّ بين هذين الحكمين لأنّهما يجريان مجرى المتضادّين
لأجل أنّ الحسن لا يكون حسنا الّا اذا حصل فيه عرض[2]) مع تعريه

---

1) لا fehlt im Mscr. 2) Mscr. عرص.

من سائر وجوه القبح والقبيح لا يكون قبيحا الّا اذا حصل فيه وجه من وجوه القبح وليس يجوز أن يكون وجه القبح حاصلا غيرَ حاصل فهذا آكد من التضادّ في هذا الباب فان قيل ما أنكرتم أنّ بين كونه جوهرا وبين كونه سوادا ما يجرى مجرى التضادّ لأنّه لا يكون جوهرا الّا ويكون متحيّزا ولا يكون سوادا الّا ويكون غير متحيّز قيل له ليس في كونه سوادا ما يقتضي أن لا يكون متحيّزا وانّما هو اختصاصه بهذه الصفة التي يسرى عليها فلا يجب اذا حصل سوادا جوهرا أن يكون متحيّزا غيرَ متحيّز وليس كذلك سبيل الحسن والقبيح لأنّ قولنا حسن يقتضي أنّ فيه عرضا[1] وأنّه لا وجه من وجوه القبح فيه وقولنا قبيح يتضمّن ثبوت وجه فيه من وجوه القبح ففارق أحدهما الآخرَ ولا شبهة في أنّ صفة التحيّز لا تجرى مجرى المضادّ لكونه سوادا اذ لو حصلنا هكذى لكان لا فرق بين أن تحصلا لذات واحدة وبين أن تحصلا لذاتين ولكان يستحيل اجتماع السواد مع الجوهر في الوجود فان قيل ما أنكرتم أنّ بين الصفتين ما يجرى مجرى التضادّ من حيث أنّ تحيّز الجوهر يصحّح وجودَ البياض بحيث هو وكونه سوادا يحيل وجودَ البياض بحيث هو واذا كانت احدى الصفتين مُحيلة لما تصحّحه الأُخرى جَرَيا مجرى المتضادّين قيل له ليس الأمر [95] على ما ظننته لأنّ تحيّزه لا يصحّح وجود البياض بحيث هو على كلّ حال وانّما يصحّح اذا لم يكن سوادا فلا يلزم ما قدّرته وهذا بمنزلة أن يقول أحدنا أنّ كون الواحد منّا حيّا يجرى مجرى المضادّ لكونه مُشتهيًا من حيث أنّ كونه حيّا يصحّح كونه نافرا وكونه مشتهيا يحيل ذلك فكما

---

1) Mscr. غرضا.

يقول هذه أنّ كونه حيّا انّما يصحّح كونه مشتهيا اذا لم يكن نافرا فأمّا مع كونه نافرا فلا يجوز أن يقول أنّه يصحّح حصوله مشتهيا فكذالك نقول أنّ تحيّز الذات انّما يصحّح وجود البياض بحيث هو اذا لم يكن سوادا فأمّا اذا كان سوادا فلا يجوز أن يصحّحه فان قيل لمَ لا يجوز أن يجعله الفاعل سوادا جوهرا قيل له لأنّه كان يجب اذا طرى البياض عليه أن ينتفى به من حيث أنّه سواد ولا ينتفى به من حيث أنّه جوهر وبعد فلا بدّ اذا طرى البياض من أن يكون حلا فيه ولا يجوز أن ينفى الحلّ محلّه فان قيل ما أنكرتم أنّ البياض اذا طرى انتفى هذا[1]) من حيث أنّه سواد ثمّ يزول التحيّز لزوال صفة الوجود لأنّه يحتاج الى وجوده فى تحيّزه قيل له لا يمكن أن يقال ذالك لأنّ هذا البياض لا بدّ من أن يوجد بحيث هو حتّى يصحّ أن تنتفى هذه الذات من حيث أنّها سواد ولا يوجد بحيث هو الّا والذات موجودة متحيّزة فكيف يمكن أن يقال أنّ هذه الذات تنتفى فى حال وجود البياض ثمّ تخرج من كونه متحيّزا لزوال صفة الوجود، على أنّه يجب أن يبقى موجودا لأنّه لمكان تحيّزه يجب أن يبقى ما لم يطر[2]) عليه ما يضادّه من هذا الوجه ولمكان كونه سوادا يجب أن ينتفى اذا طرى عليه ما يضادّه من هذا الوجه وهذا يوجب أن يكون موجودا معدوما فى حالة واحدة

ولا يجوز أن يكون الجوهر جوهرا لما هو عليه فى ذاته لأنّه ليس هاهنا صفة أخرى يشار اليها فيقال أنّه جوهر لأجلها ولأنّا [10a] نريد به ما هو الأصل فى صفاته ولأنّه كان يجب أن تكون تلك الصفة

---

1) Mscr. هذا الذات, vielleicht هذا الشئ oder blos هذا.

2) Mscr. immer يطرا, auch nach لم, bisweilen يطرى.

للذات وأن تستمرّ فى العدم والوجود وهذا غَرَضُنا [1]) وكان يجب ان
يكون متحيّزا لأجلها وهذا هو المراد بقولنا جوهر، فإن قيل ولم قلتم
أنّ الصفة اذا كانت للذات فإنّها يجب أن تكون حاصلة ما دامت
الذاتُ قيل له لأنّ الصفة المقصورة على الذات بمنزلة الصفة اذا كانت
مقصورة على العلّة فكما أنّ الصفة المقصورة على العلّة لا يجوز أن لا تحصل
مع حصول العلّة لانّ فى زوالها مع حصول العلّة نقضا لتعليلها بها فكذلك
لا يجوز أن لا تحصل الصفة مع حصول الذات اذا كانت مقصورة على
الذات فقط، يوضح ذلك أنّ الصفة اذا جعلناها مقتضاةً عن صفة
أخرى ومقصورة عليها فقط لم يجز أن لا تحصل الصفة المقتضاة مع
حصول الصفة المقتضية لأنّا اذا لم نقل ذلك عاد على ما قلناه فى
التعليل بالنقض فإن قيل لِمَ قلتم [2]) أنّ الذات فى سائر الحالات لا
تخرج من أن تكون ذاتا قيل له [3]) أنّ الغرض بقولنا ذات أنّه يصحّ أن
يعلم ويخبّر عنه ولا تخرج الذات من ذلك فإن قيل لم لا يجوز أن
تخرج الذات من أن تكون معدومة أو موجودة فلا يصحّ أن
يتعلّق العلم بها وتخرج من أن تكون ذاتا قيل له يصحّ أن يُعلم أنّه
كان موجودا من قبل فيتميّز بهذا العلم بينه وبين غيره فلا بدّ فى
هذا العلم من أن يكون متعلّقا به لأنّه لو لم يكن لهذا العلم متعلّق
مع أنّه يقع التمييز لأجله بينه وبين غيره لوجب أن لا يكون لشىء
من العلوم متعلّق ولكان هذا قضينا بأنّ العلم يصحّ أن يتعلّق
بالشىّ على طريق [10b] الجملة لا يقع لأجل هذا العلم فصل بين
هذه الجملة وبين غيرها من الجُمَل كما اذا تعلّق بشىّ بعينه وقع
لأجل ذلك العلم فصل بينه وبين غيره من الذوات

---

1) Msor. عرضنا . 2) لم قلتم fehlt im Msor. 3) له fehlt im Msor.

دَليلٌ آخَرُ وأحد ما يدلّ على ذالك أيضا أنّ الجوهر عند الوجود
يجب أن يكون متحيّزا فأمّا أن يكون الوجود مؤثّرا فى تحيّزه أو
يكون المؤثّر أمرا سواه ولا بدّ من ذالك لأنّ الصفة اذا وجب ثبوتها
عند صفة أخرى ووجب زوالها عند زوال تلك الصفة ولا يمكن تعليق
الصفة بأمر آخرَ سواه وجب أن تُعَلّق بها لأنّ المؤثّرات تثبت
بهذه الطريقة وما يجرى مجراها ولو كان المؤثّر فى التحيّز صفةَ
الوجود لوجب فى كلّ موجود أن يكون متحيّزا واذا استحال ذالك
وجب أن يكون المؤثّر فى ذالك صفةً أخرى زائدة على الوجود
وتلك الصفة لا تخلو من أمرين امّا أن تكون متحدّدةً أو غيرَ متحدّدة
ولا [1]) يجوز أن تكون متحدّدةً لأنّها اذا كانت متحدّدةً عند الوجود
كتحدّد التحيّز لم يكن التحيّز بأن يكون معلّلا بها أولى من أن تكون
تلك الصفة [2]) معلّلة بالتحيّز وهذا يوجب أن يكون كلّ واحدة
منهما مؤثّرة فى صاحبتها وذالك يستحيل كما يستحيل تعليل الصفة
بنفسها، وبعد فكان يجب أن تكون تلك الصفةُ اذا لم تكن مُعَلّلةً
بالوجود أن تكون معلّلة بصفة أخرى ثمّ ان كانت الصفة الأخرى
متحدّدةً فالكلام فيها كالكلام فى الصفة الأولى وهذا يوجب القول
بحصول الجوهر على صفات لا نهايةَ لها ولا حَصْرَ وحصول الجوهر على
صفات لا نهاية لها ولا حصر غير معقولة واذا صحّت هذه الجملة
وجب أن يكون المؤثّر فى صفة التحيّز صفةً أخرى غيرَ متحدّدة وأن
تكون مستمرّةً للذات فى حال عَدَمها
دَليلٌ آخَرُ ويدلّ [11a] على ذالك أيضا أنّ المعدوم على ضَرْبَيْن أحدها
أن يكون المعلوم من حاله أنّه اذا وُجد وجب أن يكون متحيّزا

---

1) Mscr. لا. 2) الصفة fehlt im Mscr.

والثانى أن يكون المعلوم من حاله أنّه اذا وُجد استحال أن يكون كذلك فلا بدّ من أن يكون أحد المعلومين متميّزا عن الآخر فليس يخلو[1]) من أن يكون متميّزا بصفة منتظرة أو بصفة حاصلة ولا يجوز أن يتميّز بصفة منتظرة لأنّ ما يؤثّر فى التميّز لا يجوز أن يكون متراخيا عنه مع أنّ التميّز مقصور عليه كما أنّ كلّ حكمٍ يتبع صفةً فانّه لا يجوز أن يحصل قبل حصولِ الصفة يبيّن ذالك أنّ الذات لا يصحّ منها الفعل من غير أن تكون قادرةً مع أنّ صحّة الفعل مقصورةً على كونها قادرة وهذا واضح

دَليلٌ آخَرُ وهو أنّ البارِئَ تعالى لا بدّ من أن يكون متميّزا عن كلّ معلومٍ سواه ومخالفا له ألا ترى أنّه لا يجوز أن ينوب منابه فيما يرجع الى ذاته وهذا هو المُخالَفة واذا كان كذالك وجب أن يكون ذالك المعلوم مخالفا للقديم ومتميّزا عنه ولا يجوز أن يكون كذالك الّا ويختصّ بصفة بها يتميّز عن غيره فلذالك قضينا بأنّ المعدوم يجب أن يكون على صفة بها يتميّز عن غيره

دَليلٌ آخَرُ وهو أنّا قد بيّنّا أنّه لا معلومَ الّا ويجوز أن يعلم على حدّ التفصيل لأنّه اذا لم يصحّ أن يعلم مفصّلا لم يصحّ أن يعلم على حدّ الجملة لِما بُيّن فى الكتب واذا ثبت ذالك وقد علمنا أنّه لا يجوز أن يُعلم مفصّلا الّا ويكون على صفة بها يتميّز عن غيره فيجب أن تكون المعلوماتُ فى سائر الحالات موجودةً كانت أو معدومة على صفات يتميّز بها عن غيرِها

دَليلٌ آخَرُ وهو أنّ اللّه تعالى اذا أراد خلق الجوهر [11b] فلا بدّ من أن يقصد الى ايجاد ما عَلِمَ من حاله أنّه يجب أن يتحيّز عند

---

1) Mscr. meistens يخلوا.

الوجود ولا يكون هكذى الّا ويتميّز عنده عن غيره ولا يجوز أن يتميّز من غيره الّا إن يختصّ بصفة

فأمّا ما يتعلّقون به من الشُبَه فى هذا الباب فركيك

منها أنّ الجوهر لو كان جوهرا فى حال العدم والعرض عرضا فى حال العدم لَمَا أمكن القول بأنّ اللّه تعالى فعل عرضا أو جوهرا، ومنها أنّه لا صفة للجوهر بوجوده زائدة على كونه جوهرا فاذا قيل أنّه جوهرٌ فى كلّ حال فكأنّه قيل أنّه موجودٌ فى كلّ حالٍ، ومنها أنّه لو جاز أن يكون الجوهر جوهرا فى حال عدمه لوجب أن يصحّ أن يكون متحيّزا فى حال العدم قابلا للمتضادّات فى حال العدم لأنّ المعقول من الجوهر ما يكون قابلا للمتضادّات وقد عرفنا فساد ذالك فيجب أن يفسد ما قلتموه

والجواب أمّا ما قالوه أوّلا فبعيد لأنّ معنى الفاعل هو أنّه أوجد[1] مقدوره فاذا كان اللّه تعالى قد حصّل الجوهرَ على صفة الوجود وحصّل العرض على صفة الوجود كان فاعلا لهما، ويقلب هذا السؤال على السائل فيقال أنّك تصف المعدومَ بأنّه شىءٌ فيجب عليك إن صحّ ما ذكرتَه أن تقول أنّ اللّه تعالى لم يوجد شيْئا من الأشياء فإن قال لا يلزمنى ذالك لأنّه اذا اخترع المعدومَ من العدم الى الوجود فقد أحدثه وهذا معنى الاحداث وإن كان شيئًا فى حال عدمه قلنا فأرضَ منّا بمثل هذا الجواب ونقلب على من يصف المعدومَ بأنّه معلومٌ ويمتنع من تسميته بأنّه شىء فيقال يلزمك إن صحّ ما قلته أن تقول أنّ اللّه تعالى لا يخلق ممّا يعلمه شيئًا من الأشياء لأنّ ذالك قد كان معلوما قبل ما خَلَقه فما الذى خلقه

1) Mscr. وجد.

أكان ما خلقه معلوما [12a] أو غير معلوم كما قالوا لنا، فلا شيء يذكرونه في الجواب عن هذا إلّا ويمكننا أن نجعله جوابا عمّا سألونا عنه

فأمّا ما ذكروه ثانيا فخطأ عظيم لأنّ للجوهر بوجوده صفة زائدة على كونه جوهرا يبيّن ذلك أنّا قد دللنا على أنّ كونه جوهرا لا يجوز ان يكون بالفاعل وقد ثبت أنّ وجوده بالفاعل ومحال أن تكون الصفة الحاصلة بالفاعل هي الصفة التي لا يجوز أن تحصل بالفاعل

فأمّا ما قالوه[1] ثالثا فجمع بين أمرين مختلفين من غير علّة والوجه في افساد ذلك أن يبيّن أنّ الجوهر لا يجوز أن يكون متحيّزا وهو معدوم لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يرى في حال عدمه لأنّ الذات اذا حصلت على الصفة التي لو رُئيت[2] لما رُئيت الّا لكونها عليها وحصل الواحد منّا على الصفة التي لو رأى لما رأى الّا لكونه عليها وارتفعت الموانع فالواجب أن يراه، فإن قيل ما أنكرتم أنّه وإن كان حاصلا على الصفة التي يُرى عليها فلا يصحّ أن نراه الّا اذا وُجد قيل له لا يجوز أن يُجعل الوجود شرطا في الرؤية ولا يكون له تأثير لا في الصفة التي يُرى عليها الجوهر ولا في الصفة التي لأجلها يَرى الرائي ولا في صحّة الحاسّة التي يُرى بها ولا فيما تُكمَّل به صحّةُ الحاسّة وكلّ ما يكون شرطا في الرؤية فلا بدّ من أن يختصّ التأثير في بعض هذه الأمور التي ذكرناها يبيّن ذلك أنّه لا يجوز أن يُجعل وجودُ الكون في الجوهر شرطا في رؤيتنا ايّاه لمّا لم يكن له تأثير في بعض هذه الأمور التي ذكرناها، فإن قيل ولم لا يجوز أن نُدرك المعدومَ قيل له قد عرفنا أنّ الصوت ينقطع

---

1) aus glosse. 2) mscr. رؤيت.

ادراكُنا له فى الثانى وانّما يكون كذالك لعدمه فكلّ ما شاركه [12b] فى العدم فيستحيل أنْ ندركه، فأمّا ما له¹) قلنا أنّ الجوهر لايجوز أن يحلّه شيء وهو معدومٌ لأنّه²) لو صحّ أن يحلّ السوادُ الجوهرَ المعدومَ لوجب أن يحلّه وكذالك الكلامُ فى البياض المعدوم وهذا يوجب أن يكون السواد والبياض حالّين فى حالة واحدة فى محلّ واحد ويُخرجهما من أن يكونا متضادّين على المحلّ، وقد ذكرت هذه الدلالة على وجه آخرَ وهو أنّ السواد والبياض يتضادّان عليه فلو حلّا المحلّ وهو معدوم لكان يتضادّان عليه وكان يجب أن يُحيل عدمُ أحدهما من المحلّ عدمَ الآخر عنه كما أنّهما لمّا تضادّا على المحلّ فى حال وجودهما كان وجود أحدهما يحيل وجودَ الآخر وهذا يوجب أن يتضادّ الضدّان فى حال عدمهما وإن يستحيل عدم الضدّين كما يستحيل وجودهما

مَسْئلةٌ فى أنّ ٱلْجَوْهَرَيْنِ يَجُوزُ أنْ يكُونَا مُفْتَرِقَيْنِ ولا ثَالِثَ بَيْنَهُمَا

ذهب شيوخنا أنّ ذالك صحيحٌ ولهذا جوّزوا أن يكون فى العالم خلاء بل أَوْجَبُوا ذالك وقال شيخنا أبو القسم لا يجوز أن يكون الجوهران مفترقَيْن ولا ثالثَ بينهما وأحال أن يكون فى العالم خلاء والذى يدلّ على صحّة ما قلناه وجوهٌ

أحدها أنّ العالم لو لم تكن فيه مواضعُ خالية من الجواهر والأجسام لكان يتعذّر علينا التصرّف فلمّا علمنا أنّه لا يتعذّر علينا ذلك علمنا أنّ فيه خلاء فإن قيل ما أنكرتم أنّه إنّما لا يتعذّر علينا التصرّف

---

1) fehlt vielleicht أيضا بذالك. 2) mscr. انه.

فيه لأجل أنّ أجزاء الهواء تنقبض بعد أن كانت مُنْبَسِطَةً فلهذا يتأتّى التصرّف منّا لأنّها اذا انقبضت صحّ أن تحصل في أماكنها وربّما يقولون أنّها تصير [13a] أقلّ ممّا كانت لأنّ الأشياء الكثيرة يصحّ أن تصير شَيْئًا واحدا وصحّ أن يصير الشيء الواحد أشياء كثيرةً قيل له أن مع هذا القول بأنّ العالم لا خلل فيه لا يصحّ أن يقل بالانقباض في أجزاء الهواء مرّةً والانبساط أخرى ولكان سبيل الواحد منّا سبيل من كان محبوسا في تنور لأنّ ذالك على سائر الأحوال أجزاء تجتمع بعضها مس بعض فلا يكون فيها خلل فكيف يصحّ أن يقال مع هذا بالتخلخل والاكتناز، فأمّا ما قالوه في أنّ الأشياء الكثيرة يصحّ أن تكون شيئا واحدا فهو بَيِّن الفساد وذالك أنّ الشيء الواحد لا يجوز أن يحصل على صفتيْن مثلبْن لنفسه والأشياء لا بدّ من أن يحصل لكلّ واحد منها صفةٌ ذاتيّةٌ فلو صارت شيئًا واحدا لكان لا بدّ من أحد أمريْن أمّا أن يقال بزوال أكثر صفاتها الذاتيّة وهذا لا يجوز لما بُيّن في الكتب أو يقال بأنّ الذات الواحدة تحصل على صفات متماثلة للذات وهذا أيضا لا يجوز وقد يقضّينا الكلام فيه في كتاب النقض على أصحاب الطبائع، فان قال انّ الهواء يحصل في مكان أحدنا في حال ما يحصل هو في مكان الهواء قيل له هذا فاسد من وجوهٍ أحدها أنّ أحدنا اذا تصرّف دفع الهواء الى الجانب الذى يذهب اليه فيجب أن يندفع الهواء الى تلك الجهة فلا يصحّ أن يصير الى المكان الذى انتقل عنه أحدنا والثانى انّه لا يصحّ أن ينتقل الى مكان أحدنا الّا [1] اذا فرغ ذالك المكان من أحدنا فكيف يجوز أن يقال بأنّ المكان

---

1) الّا aus Glosse.

لا يصحّ أن يكون فارغا من جسم، ومتى قالوا بأنّ حال انتقال أحدنا عنه حال حصول الهواء فيه قلنا لهم أنّ ذالك الهواء إن كان ينتقل الى مكان أحدنا [13b] فانّما ينتقل بما يُفعل فيه من الاعتماد وذالك الاعتماد يحصل في حال حركة الواحد منّا الى مكان الهواء وذالك الاعتماد يولّد في الهواء الانتقال في الوقت[1] فيجب أن يكون مكان أحدنا فارغا في حال ما تحرّك عنه، الّا أنّه يمكن أن يُعترض على هذا الكلام بأن يقال أنّ أحدنا يفعل الاعتماد قبل أن يتحرّك الى مكان الهواء وذالك الاعتماد يولّد في الهواء الحركة الى مكانه في حال ما يتحرّك هو الى مكان الهواء ومن حقّ الاعتماد اذا منع من التوليد في سمته وجهته مانع أن يولّد في جهة أخرى، وبعد فلو صحّ ما قالوه لجاز أن يكون هاهنا كوزان مملوءان ماء يُصَبّ الماء من أحدهما في الآخر في حال ما يصبّ الماء من الآخر فيه وقد عرفنا أنّ هذا متعذّر وكان يجب في المكان الضيق اذا استقبلنا ناس أن يصحّ منهم أن ينتقلوا الى أماكننا في حال ما ننتقل الى أماكنهم فقد عرفنا تعذّر ذالك[2]

دليلٌ آخَرُ وأحد ما يدلّ على ذالك أنّا لو أخذْنا زقّا فألزقْنا أحد [14a] جانبيْه بالآخر ثمّ شددْنا رأسه على حدّ يُمنع دخول الهواء فيه لأمكن جذب أحد الجانبيْن من الآخر واذا جذبنا فلا بدّ من أن يحصل هناك خلاء وليس لأحد أن يقول أنّ الهواء يدخل فيه وذالك أنّه لو كان يدخل الهواء في قُقْبة لكان يصحّ أن يمتلئ حتّى يصير بمنزلة ما يُنفخ فيه وقد عرفْنا فساد ذاك وكان يجب اذا

---

1) Fehlt etwa: الذى يتحرّك فيه الواحد عن هذا المكان.

2) Hier im Mscr.: بلغت القرآءة تمّ الجزء ويتلوه دليل آخر.

نفخنا فيه أن لا يبقى الهواء فيه بأن يخرج من ذالك الخلل وكان يجب اذا قيّرنا ظاهر الزقّ أن لا يدخله الهواء
دَلِيلٌ آخَرُ وقد أستدلّ على ذالك بما يقارب ما بدأنا به وهو أنّا أخذنا زقّا ملأناه ريحا أمكننا أن نغرز فيه إبْرة ولا يصحّ هذا الغرْز الاّ بأن يكون هناك خلل لأنّه لا يصحّ اجتماعُ جسمين في مكان واحدٍ ولا يمكن أن يقال أنّ الهواء يخرج من الزقّ عند ادخال الابرة فيه لِما بيّنّاه [1]) فلم يكنْ بدّ من القول بأنّ هناك خللا كثيرا
دَلِيلٌ آخَرُ وهو أنّا اذا أخذنا قارورة ضيقة الرأس ومصصنا الهواء منها ثمّ غمرناها في الماء ورأسها مسدود بالابهام فانّ الماء يدخل فيه من غير أن يُسمع منها صوت ولو كان فيه هواءٌ لكان لا بدّ من أن يسمع الصوت منها كما يُسمع اذا لم يُمَصّ الهواء منها فعلمنا بذالك أنّ الهواء يخرج منها عند المصّ ولا يخلفه غيره فيحصل هناك خلل، [2]) هذا من أقوى ما يقال في هذا الباب وقد أورده شيخنا أبو اسحق ابن عيّاش
دَلِيلٌ آخَرُ وقد أستدلّ بهذه الدلالة على وجهٍ آخر وهو أنّا اذا أخذنا هذه القارورة ومصصنا الهواء منها ثمّ سددنا [3]) رأسها [14b] بالابهام وقلبناها في الماء فانّ الماء يدخل فيها فلو لا أنّ الهواء قد خرج منها بالمصّ [4]) لم يكن ليدخلَ الماء فيها كما لا يدخل اذا لم يُمصّ [5]) الهواء منها وقد أوردها شيخنا أبو القسم هذا على نفسه في كتاب ما خالف أصحابه فيه وأجاب عنه بأن قال أن بالمصّ [5]) يدخل

1) Mscr. بيّنّا. 2) Mscr. خللا, Glosse خلاء.
3) Mscr. شددنا. 4) بالمصّ. 5) Mscr. mit durchgestrichenen Punkt über dem ص.

فيها هواء حارّ ويخرج منها هواء بارد قال ومن شأن الحارّ أن يكون سريعَ الحركة ومن شأن البارد أن يكون بطيء الحركة فلهذا يخرج منها[1] ذالك الهواء الحارّ سريعا ويحصل الماء لاستحالة أن يكون فى العالم خلاء، فقال له شيخنا أبو هاشم أنّك قد ناقضتّ لأنّك قد قلت قبل هذا فى المِحْجَمة اذا رُكّبت على الأخدعَيْن ثمّ جُذب الهواء منها أنّ اللحم ينتوّ[2] وانّما ينتوّ لانّه لا يخلف الهواء الخارجَ بالمصّ شىء ولو كان يدخل فيها هواء حارّ لكان يخلف الهواء الخارجَ منها فتى قال فى ذالك الموضع أنّه لا يخلف ذالك الهواء هواء حارّ فقد ناقض لانّ المصّ فى كلىْ الموضعيْن على سواء، وبعد فانّ الهواء انّما يدخل بالنفخ لا بالمصّ فمن قال أن بالمصّ[3] يدخل فيها الهواء فقد سوّى بين المصّ والنفخ وذالك ظاهر الفساد، وبعد فلو أحمينا هذه القارورة بالنار ثمّ قلبناها على الماء لما دخل الماء فيها فعلمنا بذالك فساد ما قاله وأنّ العلّة فى دخول الماء فيها ما ذكرناه

دليلٌ آخرُ وأحد ما استدلّ به أنّا لو قدّرنا اربعة[4] أجزاء كالخطّ ثمّ قدّرنا نقل الأجزاء التى فى الوسط فى حالة واحدة لكان يجب أن لا يخلو حال هذيْن الجزءيْن اللذيْن هما طرف الخطّ من أحد أمريْن امّا أن يلْتقيا أو لا يلتقيا فان التقيا أدّى الى القول بالطفر وذالك لا يصحّ وان لم يلتقيا وبقيا مفترقيْن ولا جوهرَ بينهما فهو الذى نريده من القول باثبات الخلاء فان قيل لا يمكن نقل هذه الأجزاء دفعةً واحدةً قيل له ما الذى يمنع من ذالك أليس كان يصحّ [15a] نقلها

---

1) Mscr. منه. 2) Mscr. teils ينبوا, teils ينموا.

3) cf. p. ٢٧, A. 5.

4) So Gl., mscr. ستة.

لو لم تكن متّصلة بهذين الطرفين فيجب أن يصحّ نقلها وإن اتّصلت بهما وبعد فمتى لم يكن فيها من الثقل ما يمنع من النقل فيجب أن يصحّ نقلها ويصحّ أن يصحّ من اللّه تعالى أن ينقلها فى حالة واحدة ومتى لم يكن فى نقلها أمر سوى فساد المذهب الذى نورد هذه الدلالة لافساده فيجب أن يقال به ويقضى بفساد ذالك المذهب لأنّ الدلالة لا يجوز أن يُعترض عليها بالمذهب الذى يورد[1] الدليل لافساده وإنّما تجعل الدليل عيارا ونرتّب المذهب عليه فأمّا أن نرتّب الدليل على المذهب فذالك عكس ما يقتضيه العقل والمقاييس الصحيحة

دليلٌ آخرُ وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم على ذالك بأن قال أنّ الأبيات العميقة اذا لم يصل الهواء الى أواخرها لم يعش الحيوان فيها فيجب بأن يقال بأنّ هناك خلاء، وليس يصحّ الاعتماد على هذه الطريقة لأنّه يمكن أن يقال أنّ هناك هواء كثيفا والحيوان يحتاج الى أن يتنفّس من الهواء الرقيق فلذالك لا يعيش لا لأجل أنّه ليس هناك هواء، وممّا نسمل[2] هؤلاء أن يقال لهم أليس عندكم أنّ هذه الأجسام تبقى[3] ببقاء يحلّها وأنّ بقاء بعض الأجسام لا يفتقر فى وجوده الى بقاء غيره لأنّه كان يصحّ من اللّه تعالى أن يخلق جوهرا واحدا دون غيره ويخلق فيه البقاء فلا بدّ من بلى فيقال لهم فيجب ان يصحّ أن يخلق البقاء فى السماء والأرض ولا يخلق البقاء فى الهواء الذى بينهما فينتفى الهواء مع بقاء السماء والأرض فإن امتنعوا من ذالك لم يمكنهم مع ذالك قولهم بأنّ بقاء أحد الجسمين لا

---

1) Auf Grund einer Glosse von ذالك anzugefügt. 2) Mscr. يُسل. 3) Mscr. تبقا.

يحتاج الى بقاء الجسم الآخر وإن جوّزوه قلنا لهم فما قولكم لو ذنيت الأجسام التى بين السماء والأرض وبقيت السماء والأرض هل تتّصل احديهما بالأُخرى فى حال تفنى الأجسام بينهما أو لا تتّصل احديهما بالأُخرى فإن قالوا لا تتّصل احديهما بالأُخرى ولا تلتقى فقد جوّزوا الخلاء وإن قالوا تتّصل لا محالة [15b] احديهما بالأُخرى فقد قالوا بالطفر فقد بان أنّه يلزمهم على مذهبهم أن يجوّزوا الطفر،

ذِكْرُ جُمْلَة مِنْ أَسْوِلَتِهِمْ فِى هٰذِهِ ٱلْمَسْئَلَة وَٱلْجَوَابُ عَنْهَا

سُؤَالٌ لَهُمْ قالوا لو كان الجوهران مفترقيْن من غير أن يكون بينهما ثالث لكان لا يمتنع أن يقال بأنّ المسافة والبُعد بين هذيْن الجوهريْن أقلّ ممّا يكون بين جوهريْن آخريْن أو أكثر أو يساوى ذالك وما يقال فيه أنّه أكثر أو أقلّ أو يساوى غيرَه لا بدّ من أن يكون شيئا ثابتا[1]) يبيّن ذالك أنّه يمكن أن يقال بين الجوهريْن من المسافة قدر ذراع أو قدر باع ولا بدّ من أن يكون ما يصحّ تقديره بالذراع أو الباع جسما ثابتا[2]) أو جواهر ثابتة[3]) موجودة الجواب يقال لهم أنّا انّما نقول ذالك على وجه التقدير وعلى معنى أنّه لو كان بينهما جواهر لكان طولها ذراعا أو كانت أكثر ممّا يكون بين هذيْن الجوهريْن الآخريْن أو كانت تكون أقلّ من ذالك أو كانت تكون مُسَاوِيَة تعلّى ضرب من التقدير يصحّ أن يقال هذا نحو ما نقول أنّ الله تعلى لو خلق جسما ثمّ خلق بعده جسما آخر ولا وقت يتخللهما ثمّ خلق بعده جسما آخر ثالثا لكان يصحّ أن يقال بأنّ التراخِيَ الذى بين الأوّل والثانى[4]) أقلّ ممّا يكون بين الأوّل والثالث[5])

---

1) Msor. ثانيا. 2) Msor. ثانيا. 3) Msor. ثابتة. 4) Msor. والثالث. 5) Msor. والثانى.

ويقدّر الوقت فى ذالك فيقال لو كانت أوقات لكانت الأوقات التى بين الأوّل والثانى أقلّ من الأوقات التى بين الأوّل والثلث

سؤالٌ آخَرُ قالوا اذا شاهدنا الجوهرَيْن المفترقَيْن فلا بدّ من أن يتبيّن عند الادراك كونهما مفترقَيْن ولا يصحّ تبيّنُ ذالك الّا بأن نشاهد الخلل الذى بينهما وما ليس بموجودٍ لا يصحّ أن يتعلّق الادراك به وليس يمكن تصوّر مُشاهَدَة جوهرَيْن مفترقَيْن من غير مشاهدة [16a] ما بينهما من الخلل فلا بدّ من أن يكون الخلل بثالث قد حصل بينهما فعلى هذا الوجه لا يمكن اثبات الخلاء اَلْجَوَابُ يقال لهم جميع ما ذكرتموه تَدَّعَوْن فيها ينازعون ونقول تصحّ مشاهدة الجوهرَيْن المفترقَيْن من غير أن نشاهد ثالثا بينهما وما الذى يمنع من أن يُعلم عند الادراك كون أحد الجوهرَيْن كائنا فى جهة وكون جوهرٍ آخَرَ فى جهة أُخرى بالبُعد منه وإن لم نشاهد أمرا آخر سواهما ولا فرق بين ما ذكروه وبين أن يقتصروا اذا أرادوا أن يدلّوا على نفس دَعْوَاهم بأنّ العالم لا يجوز أن يكون فيه خلاء

سُؤالٌ قالوا قد علمنا أنّ الحَجّام اذا ركّب المِحْجَمَة على الأخدعَيْن ومصّ الهواء منها فلا بدّ من أن ينتأ اللحم وانّما يجب أن ينتأ اللحم لاستحالة أن يكون فى العالم خلاء اَلْجَوَابُ يقال لهم قولكم أنّ اللحم انّما ينتوء[1] لاستحالة أن يكون فى العالم خلاء دعوى لا برهان معه بل ما أنكرتم أنّه انّما ينتوء[2] اللحم لأجل أنّ الهواء مختلط بأجزاء اللحم متشبّث بها فاذا جُذب[3] الهواء بالمصّ انجذب اللحم بجذب ما يتشبّث به كما أنّ أحدنا اذا جذب الهواء المتّصل بالماء بأن وضع على الماء أنبوبة انجذب الماء على الأنبوبة ثمّ يقال

---

1) Mscr. ينتيا.   2) Mscr. يمما.   3) Mscr. حدث.

لهم أنّ هذا بأن يُجعل دلالةً على جواز الخلاء أولى لأجل أنّ هذه المحجمة لو رُكّبت على الحجر ثمّ مُصّ الهواء منها لمّا نتأ[1] الحجر مع أنّه لا جسم يخلف الهواء وانّما لم ينتأ الحجر لأجل أنّه ليس الهواء مداخلا لأجزائه مختلطا به كاختلاطه باللحم ولو كان الأمر على ما قالوه لكان لا فرق بين الموضعين ثمّ يقال لهم أرأيتم لو قدّرنا صفيحة من أجزاء لا تتجزّأ وركّبنا عليها محجمتين من جنبتين ومَصّ الهواء منهما قادران أليس كان لا تخلو الصفيحة من وجوه ثلاثة أمّا أن تقف [166] وأمّا أن تنجذب الى جهة هذا القادر أو انجذبت الى جهة القادر الآخر لأنّها لا يجوز أن تنجذب الى الجهتين جميعا فى حالة واحدة فان وقفت أو انجذبت الى جهة أحدهما فقد حصل هناك خلاء، ثمّ يقال لهم لو كان الأمر على ما قلتموه لمَا جابت أجزاء اللحم بان تنجذب لاستحالة الخلاء أولى من أن تنجذب أجزاء الزجاج لاستحالة ذلك

سؤال قالوا قد عرفنا أنّ المجبّر اذا أراد أن يجبّر العظم الكسير وضع قطعةً من العجين على ذلك الموضع ثمّ وضع عليه قطعةً من النار ثمّ أكبّ عليه قدَحا فانّ الهواء[2] يحمى فيخرج من خلل القدح واذا خرج الهواء ارتفعت النار لتتخلّف الهواء فى مكانه فاذا ارتفعت النار ارتفع العجين فيخلف النارَ فى مكانها واذا ارتفع العجين ارتفع العظم وصار الى مكانه وانّما يجب ذلك لاستحالة الخلاء والجواب يقال لهم قولكم بأنّ هذه القضيّة انّما وجبت لاستحالة الخلاء دعوى فيها ينازعون فما أنكرتم انّها انّما استحالت لأجل أنّ النار اذا وُضعت على العجين فقد فُعل فيها اعتماد فى جهة السفل فهى

---

1) بنا. 2) Macr. الهوى.

تذهب فى خلل العجين واللحم سفلا بذالك الاعتماد المجتلب ثمّ تراجع إذا انقضى المجتلب بما فيه من اللازم صعدا فينجذب العظم واللحم وبتراجع [1]) النار صعدا فيعود الى مكانه، ثمّ يقال لهم هذا بأن يجعل دلالة على أنّ فى العالم خلاء أقرب لأنّ هذه العجينة لو جعلت على قطعة من الحجر ثمّ طرحت النار وأكبّ عليها قدح لكان الهواء باختلاط أجزاء النار به يخرج من خلل القدح ولا يخلف ذالك الهواء جسمٌ آخرُ لأنّ الحجر لا تنتو [2]) أجزاؤه ولا ترتفع عن مكانها فيجب أن يقال بأنّ هناك خلاء

سؤالٌ آخرُ قالوا قد عرفنا أنّ القارورة الضيقة الرأس لو مُصّ [3]) الهواء منها ثمّ غمرت فى الماء لكان الماء يرتفع اليها مع أن من شأنه أن يتحدّر وانّما يجب ارتفاع [17a] الماء اليها لاستحالة أن يكون فى العالم خلاء لأنّ الهواء الحارّ الذى دخل فى القارورة من نفس الانسان يخرج سريعا فلا بدّ من أن يخلفه جسمٌ آخرُ الجوابُ يقال لهم قد بيّنّا أنّه لا يحصل فيها هواء حارّ من النفس لأنّ ذالك انّما يحصل بالنفخ لا بالمصّ، وبعد فإنّ العلّة فى ذالك ليس ما ذكروه بل لأجل أنّ الهواء اذا مُصّ من القارورة وفيها أجزاء ناريّة كثيرة [4]) الاعتماد فتطهر تلك الأجزاء فاذا غمرت فى الماء حصل فى تلك الأجزاء الناريّة اعتماد سفلا فتذهب فى أجزاء الماء ثمّ تتراجع بما فيه من الاعتماد صعدا فينجذب بتراجعها الماء كما قلنا فى علّة تبوّ العظم وعوده الى مكانه عند المجبّر له

---

1) Mscr. Lücke, wohl aber ursprünglich. 2) Mscr. تنتوا. 3) مُصّ mit ausgestrichenen Punkt über dem ص. 4) Mscr. كبيرة.

سؤال آخر قالوا قد عرفنا أنّ سرافة الماء اذا جُعل فيها الماء ثمّ سُدّ رأسها بالابهام فانّ الماء لا يسيل من نقبها مع أن من شأن الماء أن ينحدر ويسيل الى أسفل وانّما كان كذالك لأجل أنّه ليس يخلف الماء جسمٌ آخر سواه فلذالك يبقى فى السراقة ولا يسيل منها الجواب يقال لهم ليست العلّة فى ذالك ما ذكرتموه بل لأجل أنّ اليسير من الهواء بمانع اليسير من الماء من النزول فلذالك يبقى الماء فيها فاذا رُفعت الابهام عن رأسها وداخل الماء هواء أثّر فى نزوله فلم يَقْوَ ذالك اليسير من الهواء[1]) على منع ما جاوره من الماء من النزول، يبيّن صحّة ذالك أنّ تلك النقب لو وسعت لَمَا وقف الماء فيها مع أنّه ليس يدخلها الهواء فيخلف الماء وكذالك لو صُبّ فى السراقة الزِيْبَق لَمَا وقف ولو كان الأمر على ما ذكروه لكان لا فرق بين أن تكون ضيقة النقب وبين أن تكون واسعة النقب فى أنّه كان يجب أن يثبت الماء فيها وكان لا فرق [17b] بين ما هو أثقل من الماء كالزيبق وبين نفس الماء، ثمّ يقال لهم هذا بأن يُجعل دليلا على اثبات الخلاء أولى بأن يقال لو أنّا جعلنا الزيبق فى هذه السراقة وسددنا رأسها بالابهام لكان الزيبق لا يثبت فيها مع أنّه ليس يخلف الزيبق اذا سال منها جسمٌ آخرُ من هواء وغيره فيجب أن يكون هناك خلاء

سؤالٌ آخرُ قالوا قد عرفنا أنّ جرّة لو كان فيها ماء[2]) ثمّ جمد الماء كلّه لكانت الجرّة تنكسر وتنشقّ وانّما تنكسر لأجل أنّ الماء بالجمود تنقبض أجزاؤه فلو لم تنكسر الجرّة لكان هناك خلل لأنّه قد لم يحصل عند جمود الماء فيه هواء غير أنّه لمّا لم يجز الخلل انكسرت

---

1) Mscr. الهاء.   2) ماء fehlt im Mscr.

الجزء عند جمود الماء شبه ألجواب اعلم أنّ انقباض أجزاء الماء عند الجمود لا يصحّ على قولهم لأنّ الماء اذا لم يكن جامدا لا تتخلّل [1]) أجزاءه أماكنُ فارغةٌ كما لا تتخلل [1]) اذا جمد فعلى أيّ وجه يكون منقبضا فإن قالوا بأن يصير أقلّ ممّا كان فقد أبطلناه فيما تقدّم، ثمّ يقال لهم ليست العلّة في انكسار الجرّة ما ذكرتموه بل لأجل أنّ الهواء اذا برد فانّه يكون كثير [2]) الاعتماد لأنّه يكون كثير [3]) الحركة ويتبيّن ذالك من حاله فيوثّر في ذالك الكسر بما فيه من الاعتماد معما يحصل في الماء من الثقل والاعتماد على موضع منه عند اجتماع أجزائه بالجمود فيكون التأثير أكثر من أن تكون أجزاء منبسطة وأن يكون ما فيه من الثقل كالمنقسم على كلّ الجرّة فلذالك يوثّر في انكسار ذالك الموضع ولو كان الأمر على ما ذكره لكان لا فرق بين الحديد والزجاج في الانكسار اذا جمد فيه الماء كلّه ومعلوم أن الآنية اذا كانت شديدة الصلابة وكانت ثخينة غليظة فانّها لا تنكسر وإن جمد الماء فيها فقد بان أنّ هذا بأن يكون دلالة على جواز الخلاء [18a] أولى

مسئلةٌ ذكر شيخنا أبو القسم في عيون المسائل أنّ المجتمع هو الأعراض اذا اجتمعت في محلّ واحد وأنّه لا يقال في الجسم مجتمع الّا على طريق المجاز ويراد به أنّه مجاور ومؤتلف
واعلم أنّ هذا خطاء لأنّ ذالك بالضدّ ممّا يقوله اهل اللغة أنّ الاجتماع كالنقيض للافتراق وعندهم أنّه يوصف بذالك في الحقيقة ما يجوز أن يوصف بالافتراق وهو الجوهر دون العرض فلا أدري من أين له هذا الاختيار حتّى يقول أنّه رجوع عن مقالة ويرخّم انفصل به وليس فيه الّا عبارة فاسدة

1) Mscr. ىىحلل u. ىحلل.   2) Mscr. كىىر.   3) Mscr. كىىر.

مَسْأَلَةٌ فِي أَنَّ فِي ٱلْحَجَرِ وَٱلْخَشَبِ نَارًا كَامِنَةً

أنكر شيخنا أبو القسم أن يكون فى الحجر والخشب نار كامنة وذكر ذالك فى عيون المسائل وقال أنّ النار يُحْرق ما لاقاها على قدر قلّته وكثرته وأجزاء الحجر وإن لم تكن النار تقوى على إحراقها فهى تستحقه، وعند شيوخنا فى الحجر نار كامنة وكذالك فى الخشب

والذى يدلّ على صحّة ما قالوه أنّ النار التى تحصل بالقدح فى الحجر لا تخلو من أن تكون قد ظهرت من الحجر عند القدح كما نقوله أو يكون ذاك ممّا يحدث عند فعل الله تعالى بالعادة أو يكون الهواء بقدحنا فى الحجر يستحيل نارا فتكون الحرارة من فعلنا ولا يجوز أن يقال أنّ النار تحصل من فعل الله بالعادة لأنّ الحال فى ذالك تستمرّ على طريقة واحدة ولو كان ذالك حاصلاً بالعادة لكان لا يمتنع أن يكون الحجر لا تنقدح منه النار أصلا وإن رُقّق وقُدح بالحديد المموّه ومرّةً تنقدح النار إذا ضرب قطعة جليد على قطعة أخرى من الجليد وقد علمنا فساد ذالك [186] ولا يجوز أن يقال أنّ الحرارة تحصل من فعلنا لأنّ المولّد لها كان يجب أن يكون الاعتماد فكان يجب من غير القدح بالحجر أن نفعل فى الهواء حرارةً إذا اعتمدنا عليه وأن نحيله نارا، وبعد فكان يجب أن لا تفترق الحال سواء قدحْنا بحديد مموّه أو بما لا يكون سبيله هذا السبيل وكان يجب أن لا يفترق بعض الأحجار من بعض لأنّ المُعْتَبَر فيما تولّد بالاعتماد والاعتماد حاصل على حدّ واحد فى سائر الأحوال، على أنّا لو قدرنا على الحرارة لقدرنا على البرودة ولو قدرنا عليها

لكان لا تخلو [1]) حال ما نفعله [2]) من البرودة من أمرين أمّا أن تكون مباشرةً أو متولّدةً ولا يجوز أن تكون مباشرةً لأنّ أحدنا ربّما يقوى داعيه الى أن يبرّد جسده عند ما يجد من حرّ الهواء [3]) ومع ذالك فانّه لا يتمكّن من ذالك ولا يجوز أن يكون متولّدة في غير محلّ قدرته لأنّ السبب الذى يُعدّى به الشيء عن محلّ القدرة ليس الّا الاعتماد فكان يجب أن يقال في الاعتماد أنّه كما يولّد الحرارة يولّد البرودةَ وإن كان كذالك لكان يجب أن يولّد الحرارةَ والبرودةَ في حالة واحدة وذالك محال

سُؤَالٌ قالوا لو كان في الخشب نارٌ كامنةٌ لكان يجب أن تحترق الخشبة ويعد فكان يجب اذا سحقنا الخشب أن تظهر تلك النار وكان يجب أن بسحق الحجر وتفتّتهِ أن تظهر النار الجواب أنّ النار التى في الخشب مفترقة في مواضع منه وهى يسيرة قليلة وفي الخشب صلابة تمنع النار من الاشتغال والتأجّج فلذالك لا يحترق بها [4]) ولا تظهر النار بسحق الخشب لأن بالسحق تفترق أجزاء النار وهى يسيرة فتتبدّد عند ذالك فلا تظهر ولا تجتمع، وإنّما لم يجز إن يسحق [5]) الحجر فتظهر النار لما ذكرنا من [19a] قلّته وصلابة الحجر

مَسْئَلَةٌ ذكر في عيون المسائل أنّ الهواء يستحيل ماء وتشبيههُ [6]) ببُخار القِدْر اذا لاقى [7]) الطَّبَق، وعند شيوخنا أنّ الذى ذكرته لا يصحّ بل يكون ذالك البخار هواء تجاوره أجزاء رطبة فيها مائيّة

---

1) Mscr. يخلوا, auch sonst oft. 2) Mscr. يفعله. 3) Glosse السماء. 4) Mscr. به. 5) Mscr. تسحق. 6) Mscr. بشبيهه. 7) Mscr. لاقا.

فلذلك اذا لاقى بخار[1]) القدر الطبق ظهر ما فى البخار من أجزاء الماء على الطبق لا[2]) لأنّ الهواء قد استحال منه
الذى يدلّ على فساد ما ذكره أنّ الهواء لو كان يستحيل ماء لكان لا يخلو من أحد أمرين أمّا أن يكون من فعل الله بالعادة أو يكون ذلك موجبا عن مجاورة الأجزاء المائيّة له، ولا يجوز أن يقال أنّه من فعل الله بالعادة ابتداء لأنّه كان يجب أن لا تستمرّ الحال فيه على طريقة واحدة ولا يجوز أن يقال أنّه يتولّد عن مجاورة الماء له لأنّ المجاورة لا جهة لها فتولّد فى غير محلّها وبعد فليس بأن تكون مجاورة الهواء للماء مقتضيةً لأن يستحيل الهواء الى طبع الماء أولى من أن يقتضى أن يستحيل الماء هواء، على أنّه كان يجب اذا لاقى الهواء الماء الذى فى البخار أن يستحيل ماء وقد علمنا أنّ ذلك لا يجب وقد يقضينا[3]) الكلام فى هذا الجنس فى كتاب النقض على أصحاب الطبائع

مسئلة فى أنّ لكلّ جزء قسطا من المساحة

ذهب شيخنا أبو هاشم الى أنّ لكلّ جزء قسطا من المساحة وقال أبو القسم أنّ الجزء الذى لا يتجزّأ لا يجوز أن يقال أنّ له قسطا من المساحة
فالذى يدلّ على صحّة ما نذهب اليه أنّ المساحة لا تخلو من أحد أمرين أمّا أن ترجع الى ما هو عليه الجوهر من صفته الذاتيّة أو يكون راجعا الى التأليف، ولا يجوز أن يقال انّه يرجع الى التأليف لأنّه لو كان كذلك لكان يجب اذا أخذنا جسما طوله

---

1) بخار fehlt im Mscr. 2) لا fehlt im Mscr. 3) Mscr. نقضينا.

عشرون [19b] ذراعا وجعلناه عشرين قِطْعَةً أن تتناقص مساحتُه كما يتناقص تأليفه وقد علمنا أنّ مساحته كما كان واعلم أنّ هذه الدلالة قد ذُكرت في الكتب إلّا أنّه يمكن أن يُعترض عليها بأن يقال يلزمكم أن تقولوا أنّ الطول لا يرجع الى التأليف لأنّ تأليفه كما تناقص فإنّ طوله لم يتناقص ألا ترى أنّه عشرون ذراعا كما كان، وقد قيل أنّ الجزءين يجوز أن يجتمع فيهما من التأليف مثل ما في سائر أجزاء الدنيا فكان يجب أن تكون مساحتهما مثل مساحة الدنيا وهذا يمكن أن يورد عليه سؤال الطول فاذا قيل أنّ الطول تأليف ذاهب في جهة ولا يحصل في الجزءين من الطول ما في جسم طوله ألف ألف ذراع قيل له في المساحة مثل ذلك، والأجود أن يقال أنّا نريد بقولنا أنّ له قسطا من المساحة ما يختصّ به من الصفة التي لأجلها يصحّ أن تتعاظم الجواهر بانضمام البعض الى البعض وقد علمنا أنّ هذه الصفة لا بدّ من أن تحصل لكلّ جزء ولا يجوز أن يقال أنّها لا تحصل إلّا اذا وُجد فيه التأليف لأنّه معلوم أنّ التأليف يحتاج في وجوده الى أن يكون محلّه بهذه الصفة فلو كانت هذه الصفة تحتاج في حصولها الى وجود التأليف لاحتاج كلّ واحد من الأمرين الى صاحبه وهذا في الاستحالة بمنزلة احتياج الشيء الى نفسه وذلك محال، ويمكن أن يقال متى جُعلت هذه الصفة موجَبَةً عن التأليف أنّه كان يجب أن يعظُم التحجّم بكثرة ما يوجَد فيه من التأليف ولا يلزم عليه الطول لأنّ التأليف لا يكون طولا إلّا اذا وقع على وجه ولا يجوز أن يقال أنّه لا يؤثّر في الصفة إلّا اذا وقع على وجه بل تأثيره يكون لما هو عليه في نفسه [20a] فلذلك يجب أن يكثر التحجم بكثرة التأليف حتّى يصحّ أن يكون الجزآن في حجم العالم كلّه، وأحد ما يدلّ على ذلك أنّا

لو توهّمنا دائرة وكان فى وسطها جُزء ثمّ وضعنا عند هذا الجزء جُزء آخر لكان بُعد ما بين القُطب وبين قُطر الدائرة أكثر من البعد الذى بين هذا الجزء الذى بينه وبين الدائرة [1]) فلو لا أنّ لكلّ جزء قسطا من المساحة لكانت هذه القضيّة لا تجب فيه، على أنّ هذه الصفة التى أثبتناها للجوهر بيّنّا أنّها تجب لما هو عليه فى ذاته حتّى أنّه انّما يتميّز فى حال الوجود بهذه الصفة من غيره ولا يجوز أن يقال فيما هذا سبيله أنّه يحصل لعلّة، على أنّ الادراك يتعلّق بالجوهر على هذه الصفة بما بيّنّاه من قبلُ وقد بيّنّا أنّ الادراك لا يتعلّق بالشىء الّا على ما يقتضيه [2]) أخصّ أوصافه فلا يجوز أن يحصل لأجل التأليف

مَسْئلةٌ فى أنّ ٱلْجَوْهَرَ يَجُوزُ أَنْ يُفَارِقَ غَيْرَهُ مِنَ ٱلْجَوَاهِرِ وَإِنْ لَمْ يَصِحَّ أَنْ يُلَاقِيَهُ فِى ٱلثَّانِى

لا خلاف بين شيوخنا فى أنّ ذالك يصحّ وقال شيخنا أبو القسم فيما خالف أصحابَه أنّ الجوهر لا يفارق جوهرا آخر الّا ويصحّ أن يلاقيه فى الثانى وهذا خلاف فى عبارة لأنّ الذى نريد بقولنا مفارق يثبته وانّما يمتنع من تسميته بهذا الاسم ولا معنى للمُشاجّة فى الأسماء اذا وقع الاتّفاق على مستفاد بها، على أنّه معلوم أنّ أهل اللغة يسمّون زيدا بأنّه مفارق لعمرو اذا حصل فى بلد آخرَ وان كان لا يصحّ أن يلتقى به فى الثانى

مَسْئلةٌ فى أنّ جِهَةَ ٱلْجُزْءِ هَلْ هِىَ غَيْرُهُ أَمْ رَاجِعَةٌ إِلَيْهِ

ذهب شيخنا أبو هاشم الى أنّ جهة الجزء ترجع اليه وقال أبو القسم

---

1) fehlt viell. وبين قطب الدائرة.   2) ما يقتضيه fehlt im Mscr.

أنّها غيرُ الجزء وإليه كان يذهب الشيخ أبو علىّ والأقرب أن يكون هذا [20b] الخلاف أيضا واقعا فى عبارة لأنّ مراد شيخنا أبى هاشم بقوله فى جهة الجزء أنّها راجعةٌ إليه أنّ الجزء لتحيّزه يصحّ أن يلاقى ستّة أمثاله ولا يُنكر ذالك من يمتنع فى [1]) القول بأنّ جهة الجزء راجعةٌ إليه، فإن قيل إنّ الجهات هى اليمين واليسار وجهة الفوق والتحت والأمام والخلف وهذه هى غير الجزء فكيف يصحّ ما قلتموه قيل له إنّ الغرض بذالك أنّه يصحّ أن يلاقى ستّة أمثاله وهذا الحكم إليه يرجع فإن قيل فيجب على هذا أن يكون الجوهر متجزّأ [2]) لأنّ ما يلاقى به الجزء الذى عن يمينه غيرُ ما يلاقى به الجزء الذى عن يساره لأنّه لو كان يلاقى أحدهما بما يلاقى به الآخر لكان الجوهران اللذان تلقّاه حاصلين فى محاذاة واحدة قيل له لا يلزم ما ذكرته لأجل أنّ تحيّزه يقتضى ذالك وإن كان شيئا واحدا لا يتجزّأ [3]) ولا يتبعّض ألا ترى أنّه مع التحيّز لا بدّ من أن يكون شاغلا لجهة ولا يشغل جهة ويمنع مثله من أن يحصل بحيث هو إلّا ويكون حائلا بين الجوهرين وإذا حال بينهما فلا بدّ من أن يلتقى بكلّ واحد منهما مع أنّهما فى محاذاتين وإذا كان كذالك لم يقتض هذا تجزّؤ [3]) الجزء

مَسْئَلَةٌ فِى أَنَّ ٱلْجُزْءَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ إِلَّا وَيَكُونُ مُتَحَيِّزًا وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ كَذَالِكَ إِلَّا وَيَكُونُ كَائِنًا فِى جِهَةٍ مِنَ ٱلْجِهَاتِ

اعلم أنّه لا خلاف بين شيوخنا فى ذالك وقد قال أبو القسم أنّ

1) Besser من. 2) Mscr. متجزّيا. 3) Mscr. يتجزى, تجزى.

الجوهرَ لا يحصل فى جهة الّا اذا كان هناك جوهرٌ آخرُ ولا يكون متحيّزا الّا اذا كان هناك جوهر آخر [1]) والأقرب أن يكون هذا الخلاف أيضا خلافا [2]) فى عبارة لأنّ الذى نعنيه بقولنا متحيّز هو ما له ولأجله تتعاظم الأجزاء بانضمام البعض الى البعض وهذا ممّا يثبته وإن كان يمتنع من تسميته بأنّه متحيّز وكذالك نريد بقولنا كائن فى جهة أنّه لو وُجد جوهر آخر لكان لا يجوز أن يحصل بحيث هو [21a] وانّما يكون عن يمينه أو يساره أو تحته أو فوقه أو خلفه أو أمامه فأمّا أن يحصل على الحدّ الذى لو قُدّر المكان لكانا يشتغلان مكانا واحدا فمحال وهذا ممّا لا يقع فيه خلاف وانّما يمتنع من هذه العبارة واذا سلّم المعنى فلا بدّ من أن يعبّر عنه بعبارة أولى ممّا اخترناه

مَسْئَلَةٌ فِى أَنَّ ٱلْجَوْهَرَ ٱلْمُنْفَرِدَ هَلْ يَكُونُ كَوْنُهُ مُنْفَرِدًا لِمَكَانِ عِلَّةٍ أَمْ لَا

اعلم أنّ أبا القسم كان يقول بأنّ الجوهر يكون منفردا لعلّة والمراد عندنا بالمنفرد أنّه لا جوهرَ آخر بجنبه وهذا يؤول [3]) الى النفى ولا يصحّ تعليله والذى يمكن التعليل فيه هو كونه كائنا فى تلك الجهة وذالك يعلّل بوجود معنى فإن أراد بالمنفرد تلك الصفة فانّها معلّلة بوجود معنى وإن أراد أن لا يكون جوهرٌ آخرُ بجنبه فذالك نفى ولا يجوز أن يعلّل النفى بوجود معنى، يبيّن ذالك أنّه اذا حصل ذالك الجوهر الآخر الذى فارقه ولم يحصل بجنبه متجاورا له فانّ حاله فى صفته لا تتغيّر وانّما تتغيّر التسمية عليه لأنّه من قبلُ كان يسمّى منفردا أو مفارقا والآن يسمّى مجاورا فكيف يجوز مع أنّ صفته واحدةٌ أن

1) Von ولا يكون متحيّز an aus Glosse. 2) Mscr. خلاف.
3) Mscr. يؤل.

يقال أنّها مرّةً لوجود معنى هو انفراد ومرّةً لوجود معنى هو مُقارَبةٌ ويُجعل المعنيان متضادّيْن مع أنّ الصفة الموجَبة عنهما واحدة والاسم ينتغيّر عليها

مَسْئلَةٌ فِي أَنَّ ٱلْجَوْهَرَ يَجُوزُ أَنْ يَخْلُوَ مِنْ كُلِّ عَرَضٍ مَا خَلَا ٱلْكَوْنَ

ذهب شيخنا أبو هاشم الى أنّ الجوهر يجوز خلوه من اللون والطعم والرائحة وكذالك غيرها من الأعراض ما خلا الكون [21b] فاذا وُجد[1] الكون وجاور غيره لم يخل من التأليف لأنّ الكون يولّده بشرط التجاور فاذا وُجدت فيه رطوبة لم يخل من الاعتماد سفلا لأنّ وجودها مضمّن به فاذا وُجدت يبوسة لم يخل من الاعتماد صُعدا لأنّ وجوده مضمّن به[2]) فاذا وُجد فى الجوهر اللون فبعد وجوده فيه لا يجوز أن يخلو منه ومن ضدّه لأجل أنّ ضدّه يجوز عليه البقاء كهو ولا يحتاجان فى الوجود الى أكثر من المحلّ، ونقول بأنّ هاهنا أجساما يُقطَع على أنّها خاليةٌ من الطعم والرائحة ولا يقطع على أنّ هاهنا أجساما خاليةً من الألوان بل نقول فى الأجسام الغُبْر كالماء والهواء والأرض والنار أنّها يجوز أن تكون خالية من اللون ويجوز أن تكون ملوّنة بألوان مختلفة وإن يكون الاختلاط فيها واقعا على الوجه الذى يقتضى أن يكون إدراكه أنقص من إدراك النقس اذا خُلط باللبس

وقال شيخنا أبو القسم لا يجوز خلْو الجوهر من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبس والى ذالك كان يذهب الشيخ أبو

---

1) Fehlt viell. فيه. 2) Von فاذا وُجدت فيه يبوسة aus Glosse.

علی وکان یقول أنّ المحلّ اذا احتمل عرضا من الأعراض له ضدّ لم یجز أن یخلو منه ومن ضدّه واذا لم یکن له ضدّ لم یجز أن یخلو منه

والذی یدلّ علی صحّة ما قاله شیخنا أبو هاشم وجوه

منها أنّ الجوهر اذا کان غیرَ اللون وکان القادر علیهما مختارا فی ایجادهما ولم یکن بینهما تعلّق من وجه معقول یقتضی استحالة خلو أحدهما من الآخر فالواجب أن یصحّ أن یخلق الجوهرَ ولا یخلق اللون

فان قیل لم قلتم أنّهما اذا کانا مقدورین ولا تعلّق بینهما صحّ أن یوجَد الجوهر من غیر ایجاد اللون قیل له قد عرفنا أنّه کان یصحّ من اللّه أن یخلق أحد الجوهرین ولا یخلق الآخر لمّا لم یکن بینهما تعلّق وکان مختارا فی ایجادهما وکذالك صحّ منه [22a] أن یخلق السواد فی الجوهر من غیر أن یخلق الحلاوة فیه لمّا لم یکن بینهما تعلّق فان قیل هلّا اعتمدتّم علی هذه الطریقة فی نفی قدیم آخرَ مع اللّه بأن تقولوا اذا لم یکن بینهما تعلّق فیجب أن یصحّ وجود أحدهما من غیر وجود الآخر قیل له هذا انّما یمکن أن یقال فیما یکون مقدورا لقادرٍ فأمّا فیما یجب وجوده لما هو علیه فی ذاته فلا یصحّ أن یقال ذالك فیه ألا تری أنّه یمکن أن یقال بوجوب وجود کلّ واحد منهما لما هو علیه فی ذاته لا لتعلّق بینهما فان قیل أو لیس أحدنا لا یصحّ أن یفعل الحرکة فی یده من غیر أن یفعل الاعتماد فیها لأنّه کما یحرّك یده یحرّك العظم المتّصل بها والشعر المتّصل بها ولا یصحّ تحریك هذین الّا بالاعتماد فیجب أن تقولوا أنّه کما یفعل الحرکة یفعل الاعتماد ولیس یمکن ان یبیّن تعلّق بین الاعتماد والحرکة وکذالك ما أنکرتم

أنّه وإن كان لا تعلّق بين الجوهر واللون فليس يصحّ من القادر إيجاد أحدهما من غير إيجاد الآخر قيل له أنّ الذى اختاره فى الجواب عن هذه المسئلة أنّ الواحد منّا لا يصحّ أن يفعل الحركة الّا متولّدة عن الاعتماد فيفعل الاعتماد أوّلا فى يده ثمّ تتولّد عن ذالك الحركةُ فيها وفيما اتّصل بها من العظم والشعر ولا بدّ من أن يقال بذالك لأنّا إن قلنا أنّه يحرّك اليد ثمّ يحرّك العظم من بعدُ حركةً متولّدةً عن اعتماد اليد وجب أن يكون العظم فى حال سكونه مفارقا لليد لأنّه لا يجوز أن يكون جسمان يتحرّك أحدهما ويسكن الآخر الّا ويفترقان وتَفَارُقُ ذالك ما نقوله فى الدُّوّامة وقُطْرِ الرحا وقطبها لأنّا لا نقول فى أجزاء القطر[1] كما هى أنّها بمجموعها تسكن حال حركة القطر بل نقول فى هذه الأجزاء ما يتحرّك وفيها [22b] ما يسكن وكذالك حال أجزاء القطب فيحصل هناك انفصال من وجه واتّصال من وجه فلذالك لا يزايل ولو قدّرنا عمودا من حديد فى جراب وقدّرنا أنّ أحد طرفىْ العمود مشدود بالشجرة ثمّ يحرّك الجراب مع سكون العمود لوجب أن يفارقه الجراب وكذالك لو يحرّك اللحم الذى حَوَالَي العظم مع سكون العظم لكان يفارقه كما يجب أن يفارق الجرابُ العمودَ الذى مثلناه[2]) به فان قيل أليست احدى الحياتيْن لا يصحّ أن توجد مع عدم الأخرى من غير أن يمكن أن يبيّن تعلّق بينهما فهلّا جوّزتم مثل ذالك فى الجوهر واللون قيل له قد قيل بأن احديهما تحتاج الى الأخرى فى وجودها والأخرى تحتاج اليها فى أن توجب كون محلّها بعضا للحىّ وهذا ليس بصحيح لأنّه ليس بأن يقال أنّ

---

1) Mscr. القطب. 2) Mscr. مثلنا.

احديهما[1] انّما تحتاج فى الوجود الى الأخرى أولى من أن يقال فى الأخرى أنّها تحتاج فى الوجود اليها، وقد قيل انّا وإن قلنا فى الحياتيْن أنّ وجود احديهما لا يمكن مع عدم الأخرى فانّ ذالك لا يسدّ علينا معرفة تغايُرهما وليس كذالك سبيل الجوهر واللون ألا ترى أنّه يمكن أن يقال على هذا أنّ اللون صفة للجوهر وهذا لا يصحّ أيضا لأنّه فرق مع وجود الطريقة التى لأجلها قضينا بأنّ الجوهر يجوز أن يخلو من اللون وبعد فانّ ذالك لا يسدّ علينا طريق العلم بأنّ اللون غير الجوهر لأنّه يمكن أن يعلم أنّ اللون لا يجوز أن يكون صفةً للجوهر مع الشكّ فى صحّة خلو الجوهر من اللون، وقد قيل انّ أحدنا يحتاج فى كونه حيّا الى أجزاء من الحياة كما يحتاج الى قدر من أجزاء الجوهر ولا يكون لبعضها احتياج الى البعض فى الوجود كما لا يجوز لبعض أجزاء الجوهر احتياج الى البعض فى الوجود وهذا أقوى ما [23a] يقال فى الجواب على هذا السؤال فان قيل أو ليس لا بدّ من أن يحصل الحيّ[2] على صفات بكونه حيّا ولا يصحّ حصول بعضها من غير أن يحصل البعض ولا يمكن أن يبيّن تعلّق بينهما فكما يجوز ذالك فى صفات فلِمَ لا يجوز مثله فى الذوات قيل له انّما لا يجوز أن يحصل بعض هذه الصفات من دون أن يحصل البعض لأنّ الحيّ منّا لا بدّ من أن يكون جملةً تصير بالحياة فى كلّ جزء من أجزائها فى حكم الشيء الواحد فلذالك لم يجز أن يحصل بعض هذه الصفات من دون أن يحصل البعض، يبيّن ذالك أنّ الجزء المنفرد لو صحّ أن يكون حيّا لم يجب أن تحصل هذه الصفات ولا أجزاء الحياة فقد ثبت أنّ

---

1) Mscr. أحدهما.   2) الحيّ fehlt in Mscr.

ذلك انّما وجب لاستحالة أن يكون الجزء حيّا ولوجوب أن يكون الحيّ منّا جملة

فان قيل لم قلتم انّه لا تعلّق بين الجوهر واللون على وجه يقتضى استحالة خلو الجوهر من اللون قيل له لو كان بينهما تعلّق لكان لا يخلو من أحد أمرين أمّا أن يكون تعلّق الاحتياج أو تعلّق الايجاب وقد ثبت أنّه لا يجوز أن يكون بين الجوهر واللون تعلّق الاحتياج أو تعلّق الايجاب [1] على وجه يقتضى استحالة خلوه منه فيجب أن يجوز خلوه من اللون

فان قيل لم قلتم انّه ليس بينهما تعلّق الاحتياج [2] قيل له لو احتاج الجوهر الى اللون لكان لا يخلو من أمور ثلاثة أمّا أن يحتاج اليه فى وجوده أو يحتاج اليه فى صفة تجب فى حال وجوده أو يحتاج اليه فى حكم يجب له فى حال وجوده ولا يجوز أن يحتاج فى وجوده اليه لوجوه أحدها أنّه لو احتاج الى اللون واللون يقع على الشىء وضدّه لكان يحتاج فى وجوده الى الشىء وضدّه ولا يجوز ذلك فان قيل أليس عندكم أنّ التأليف يحتاج فى وجوده الى الكون ثمّ يصحّ أن يوجد مع ذلك الكون ومع ضدّه وأحدهما يخالف الآخر [23b] فى تصحيح وجود التأليف وهلّا قلتم أنّ الجوهر يجوز أن يحتاج الى اللون وان كان اللون يقع على شىء وضدّه قيل له لسنا نقول فى التأليف أنّه يحتاج الى الكون [3] بل نقول يحتاج الى أن يكون محلّاه فى حكم المحلّ الواحد فلو تمّ ذلك من غير كون لصحّ وجود التأليف فان قيل أليس عندكم أنّ الارادة تحتاج فى وجودها الى وجود العلم بصحّة حدوث المراد ثمّ

1) Mscr. ايجاب. 2) Mscr. احتياج. 3) Mscr. لون.

الظنّ لصحّة حدوث المراد ينوب منابه فى صحّة وجود الارادة معه وإن كان ضدّا للعلم قيل له لا تقول أيضا فى الإرادة أنّها تحتاج الى العلم بصحّة حدوث المراد بل نقول أنّ كون المريد مريدا يحتاج إلى أن لا يكون فى حكم الساهى عن صحّة حدوث المراد فلو أمكن ذالك من غير علم أو اعتقاد او ظنّ له لصحّ أن يريده فإن قيل أليس التأليف يحتاج فى كونه التزاقا الى الرطوبة واليبوسة وهما ضدّان فقد احتاج فى حكم من الأحكام إلى الشىء وضدّه قيل له ليس كونه التزاقا أكثر من وجود التأليف مع أنّ فى أحد محلّيه رطوبة وفى الآخر يبوسة لا أنّه أمر زائد عليه حتّى يقال أنّه يحتاج فى حكم الأمر الى هذين المَعْنَيَيْن، فإن قيل ولم قلتم أنّ الشىء لا يجوز أن يحتاج فى وجوده الى الشىء وضدّه قيل له لأنّ ما يحيل الشرط يحيل المشروط فلو كان الأمر على ما ذكرتم لكان أحد الضدّين من حيث أنّه[1] يحتاج اليه يصحّح وجودَ المحتاج ومن حيثُ أنّه يضادّ شرطه يحيل وجودَه وهذا يتناقض، ويدلّ أيضا على أنّ الجوهر لا يحتاج فى وجوده الى اللون أنّ اللون يحتاج فى وجوده الى الجوهر فكان يجب أن يحتاج كلّ واحد منهما الى صاحبه ووجه الحاجة واحد وهذا يستحيل كما يستحيل احتياج الشىء الى نفسه فان قيل أليس عندكم أنّ الجوهر [24a] يحتاج الى الكون مع أنّ الكون يحتاج اليه فلم لا يجوز مثل ذالك فى الجوهر واللون قيل له أنّ الجوهر لا يحتاج فى وجوده الى الكون وانّما يحتاج فى كونه كائنا فى جهة مخصوصة الى وجود الكون فيه فى تلك الجهة والكون يحتاج فى وجوده الى وجود الجوهر

---

1) أنّه aus Textglosse; besser أنّ الشىء.

فقد اختلف وجه الحاجة فلا يلزم أن يكون محتاجا الى نفسه فإن
قيل ما أنكرتم أنّ اللون يحتاج في وجوده الى تحيّز الجوهر والجوهر
يحتاج في وجوده الى وجود اللون فقد اختلف وجه الحاجة فيه
كما اختلف وجه الحاجة فيما ذكرت قيل له معما [1] احتاج اللون
الى تحيّز الجوهر والجوهر يحتاج في تحيّزه الى وجوده فقد
احتاج اللون في وجوده الى وجود الجوهر فإن كان بواسطة فيجب
أن يكون وجه الحاجة واحدا فإن قيل أنّ الجوهر اذا احتاج في كونه
كائنا الى وجود الكون والكون يحتاج في وجوده الى وجود الجوهر وجب
أن يكون وجه الحاجة واحدا قيل له ولا سوّاء لأنّ الجوهر لا يحتاج
في وجوده الى أن يكون كائنا في جهة مخصوصة حتّى اذا احتاج
الكون في وجوده الى وجود الجوهر احتاج الى أن يكون كائنا في
جهة مخصوصة فيلزم أن يحتاج الشيء الى نفسه اذ قد ثبت أنّه
يحتاج في كونه كائنا في تلك الجهة الى وجود الكون فقد ظهر
بهذا الفرقُ بين الموضعين، ويدلّ على أنّ الجوهر لا يحتاج في
وجوده الى اللون أنّه لو كان كذلك لصحّ أن يوجد اللون مع
عدم الجوهر لأنّ من حقّ المحتاج اليه أن يصحّ وجوده مع عدم
المحتاج ليتميّز المحتاج من المحتاج اليه ألا ترى أنّ الحياة لمّا
احتاجت في وجودها الى وجود البِنْيَة صحّ وجود البنية مع عدم
الحياة ولا يجوز أن يحتاج الجوهر الى اللون في صفة تجب له
في حال وجوده [24b] لأنّ تلك الصفة لا تخلو أمّا أن تكون كونه
جوهرا أو كونه متحيّزا أو كونه كائنا في جهة دون جهة، ولا يحتاج

1) Im Mscr. eine, nach dem Schriftgebrauch des Manuscriptes مهما aufzulösende, Zusammenziehung.

فى كونه جوهرا الى وجود اللون لأنّه قد كان جوهرا فى حال عدمه ولأنّ [1]) اللون يقع على شىء وضدّه ولا يجوز أن يحتاج فى صفة من الصفات الى أمرين ضدّين ولأنّه لو كان كذالك لكان لا يخلو اللون من أن يكون شرطا فى كون الذات جوهرا أو يكون علّة فيه ولا يجوز أن يكون علّة لأنّه لا يجوز أن يكون صفة الذات موجّبة عن علّة لا سيّما ولا يجوز أن يكون المعنيان الضدّان يوجبان [2]) صفة واحدة ولا يجوز أن يكون شرطا لأنّ صفة الذات لا تكون مقصورة فى صحّتها وثبوتها على أمر زائد على الذات، ولا يجوز أن يحتاج الى اللون فى تحيّزه لهذين الوجهين الآخرين اللذين ذكرناهما فى أنّه لا يحتاج الى اللون فى كونه جوهرا ولأنّه قد ثبت أنّ اللون [3]) يحتاج فى وجوده الى تحيّز الجوهر فكان يجب أن يكون كلّ واحد منهما محتاج الى صاحبه ووجد الحاجة واحد وهذا محال لأنّه يقتضى أن يكون الشىء محتاجا الى نفسه، ولا يجوز أن يحتاج الى اللون فى كونه كائنا [4]) لأنّه لو كان كذالك لكان اللون يؤثّر فى هذه الصفة كما يؤثّر فيه وجودُ الكون ولو كان كذالك لاستحال أن ينتقل فى المحاذيات بلون واحد كما استحال أن ينتقل فيها بكون واحد وكان يجب أن يستحيل أن تتعاقب عليه الألوان وهو فى محاذاة واحدة كما يستحيل أن تتعاقب عليه الأكوان والمحاذاة واحدة وكان يجب أن تكون الصفة الواحدة موجَبة عن جنسين مختلفين وكان يجب أن لا يحصل فى جهة الّا بجنس من اللون مخصوص وهذا يوجب أن يُثبَت من أجناس الألوان ما لا يتناهى كما يثبت من أجناس

---

1) و fehlt im Mscr. 2) so der durch Glosse korrigierte Text. 3) Mscr. الكون. 4) Mscr. wiederholt فى كونه كائنا.

الأكوان ما لا يتناهى وكان يجب أن تكون اللون داخلا تحت مقدورنا كالكون [25a] لأنّ كون الجوهر كائنا فى جهة اذا كان يقف على قصدنا وداعينا وكان لا يجوز أن تؤثّر أحوالنا فى نفس هذه الصفة فلا بدّ من أن تؤثّر فى وجود ما له ولأجله تحصل هذه الصفة فان كان اللون كالكون فى التأثير فى حصول هذه الصفة فالواجب أن يكونا سواء فى أنّهما يوجَدان بنا ولا يجوز أن يحتاج الى اللون فى حكمٍ يجب له فى حال وجوده لأنّ الحكم الذى يجب له فى حال وجوده لا يخلو من أن يكون احتماله للعرض أو منعه مثله من أن يحصل بحيث هو أو صحّة ادراكه بالحاسّتيْن وقد عرفنا أنّه لا يجوز أن يحتاج الى اللون فى احتماله للعرض لأنّه ليس يخلو من أحد أمريْن امّا أن يحتاج اليه فى احتمال نفس الكون [1] أو يحتاج اليه فى احتمال عرضٍ آخرَ وقد عرفْنا أنّه لا يحتاج الى اللون فى احتماله للكون لأجل أنّه مع تحيّزه يجب أن يكون فيه كون سواء وُجد فيه اللون أو لم يوجَدْ فاذًا لا يحتاج فى احتماله ذالك الى وجود اللون فيه ولأنّه ليس بأن يقال يحتاج فى احتماله للكون الى وجود اللون فيه بأولى من أن يقال يحتاج فى احتماله للّون الى وجود الكون فيه فيجب أن يكون كلّ واحد منهما مشروطًا بصاحبه وبعد فانّه لو احتاج فى احتمال عرضٍ من الأعراض الى وجود اللون فيه لكان يحتاج ذالك العرض فى وجوده الى وجود اللون وقد عرفنا أنّه لا يحتاج شىء من الأعراض الى وجود اللون فيه وبعد فانّ احتماله لبعض الأعراض حكمٌ واحدٌ وليس يجوز أن يحتاج فى ذالك الحكم الى الشىء وضدّه، على أنّ احتمال الجوهر للعرض حكم يجرى مَجْرى

1) Mscr. اللون.

الحقيقة للتحيّز فمع التحيّز لا بدّ من ثبوته وُجد اللون فيه أو لم يوجد، ولا يجوز أن يحتاج فى احتماله للون الى وجود اللون فيه لأنّه يحتمل [255] الضدّين ويحتمل ما لا يتناهى فكان يجب أن يوجد فيه الضدّان وأن يوجد فيه ما لا يتناهى من اللون، ولا يجوز أن يحتاج الى اللون فى منعه لمثله من أن يحصل بحيث هو لأنّه قد ثبت أنّ هذا الحكم واجب مع حصول التحيّز سواء كان فيه لونٌ أو لم يكن ولأنّ الحكم الواحد لا يجوز أن يحتاج الى الشىء وضدّه، ولأجل انّه كان يجب أن يكون هذا الحكم صادرا عن اللون مع أنّه مقتضيا [1] عن التحيّز وبهذا أيضا نعلم أنّه لا يحتاج اليه فى احتماله للعرض ولا فى صحّة ادراكه بالحاسّتين، وبعد فلو صحّ ذالك لكان لا مانعٌ يمنع من جواز خلوه من اللون وكان يجب أن يقال بأنّه لو خلا من اللون لما صحّ ادراكه وكان يجب أن يجوز وجوده من غير أن يكون مُدرَكا، فقد ثبت بهذه الجملة انّه لا يحتاج الجوهر الى اللون فى وجه من الوجوه

ولا يجوز أن يوجِب الجوهرُ اللونَ لأنّه لو كان كذالك لكان لا يخلو الايجاب من أحد أمرين أمّا أن يكون ايجاب العلّة للمعلول أو يكون ايجاب السبب للمسبّب، ولا يجوز أن يقال أنّ الجوهر يوجب اللون ايجاب العلّة للمعلول لأنّ العلّة لا توجب الذوات وانّما توجب الأحكام لأجل أنّ العلّة لا توجب الصفة للذات دون غيرها الّا وتكون مختصّة بها [2] ولا تختصّ بها [2] الّا وتكون موجودة فيترتّب وجودها على وجود هذا المعلول فكيف يجوز مع هذا أن يكون وجود

---

1) Msor. مقتضيًا.

2) Msor. به.

هذه الذات صادرا عنها، على أنّ الموجَب عن العلّة يكون لأمر يرجع الى ذات العلّة والوجود بالحدوث يكون بالفاعل فلا يصحّ أن تكون العلّة موجِبة لوجود الذوات فان قيل أليس من قولكم أنّ السبب يوجب وجودَ المسبَّب لِمَا هو عليه [26a] مع أنّ وجود المسبَّب بالفاعل يحصل فَلِمَ لا يجوز أن تكون العلّة موجِبة لوجود الذات وإن كان ذلك الوجود حاصلا بالفاعل قيل له أنّ السبب فى الحقيقة لا يوجب وجود المسبَّب والموجب هو الفاعل يفعل المسبَّب عند فعله للسبب، بعد فلو كان الجوهر يوجِب اللونَ ايجاب العلّة أو ايجاب السبب لَمَا كان بأن يُوجِب أحدَ الضدّيْن أولى من أن يوجب الضدّ الآخر لأنّه لا مُخَصِّصٌ يخصّصه بايجاب أحدهما دون الآخر وهذا يوجب أن يكون موجبا للضدّيْن بل الأضداد فى حالة واحدة ولا يلزم عليه الاعتماد فى توليده للكون لأنّ هناك ما يخصّص لتوليده للكون فى أقرب الجهات الى جهة محلّه لاستحالة الطفر على [1] محلّه، وممّا يدلّ أيضا على أنّ الجوهر لا يوجب اللون ايجاب السبب للمسبَّب أنّه لو كان كذلك لوجب أن تشترك الجواهر كلّها فى اللون لأنّها جنسٌ واحدٌ وبمثل هذا يُعلم أنّه لا يوجبه ايجاب العلّة للمعلول، وبعد فكان يجب أن يصحّ أن يوجد الجوهر ويعرض عارضٌ فيمنعه من توليده للون فيخلو من اللون لأنّ ذلك واجب فيما يوجبه السبب لينفصل موجَب السبب عن موجَب العلل فان قيل هذا لا يصحّ لانّ العارض الذى يعرض فيمنعه [2] من ايجاب اللون لا يكون الّا ألوانٌ أُخَرُ فلا يخلو من اللون لأنّه بين أمريْن بين أن يوجَد فيه لون قد أوجبه وبين أن يوجد لون

---

1) besser عن.   2) Mscr. فيمنع.

ويمنع من ايجابه لما يوجبه قيل له هذا لا يصحّ لأنّ الجوهر اذا
جُعل موجِباً للون فليس يمكن أن يقال أنّه موجب لجنس مخصوص
دون غيره من الألوان فاذا كان كذالك كان كلّ لونٍ [26b] يخلقه
الله تعالى فيه مُبْتَدَأً من جنس ما يجوز أن يتولّد عن الجوهر فلا
يصحّ أن يمنعه من التوليد فاذًا لا بدّ على هذا الموضوع اذا فُعل
الجوهرَ من أن يكون مولِّدا ولا بدّ من أن يقال أنّه لا يجوز أن يوجَد
الّا ويكون مولّدا للون وقد عرفنا أنّ هذا لا يصحّ فيما يوجبه
السبب ليتميّز عمّا توجبه العلّة

دَليلٌ آخَرُ ويدلّ على صحّة ما قلناه فى أصْل المسئلة أنّه قد ثبت
فيما بَيْنَنا جواهر وأجسام خالية من الطعوم والروائح فاذا صحّ ذالك
فى الطعم والرائحة فالواجب أن يصحّ فى اللون لأنّ العقل لا يفصل
بينهما والشبهة فيهما واحدة والطريقة فيهما واحدة فان قيل لِمَ
قلتم أنّ ههنا جواهر خاليةً من الطعوم والروائح قيل له نحن
نستنشق الهواء والماء فلا نجد لهما رائحةً ولا نجد للهواء طعما
وكذالك لا نجد الطعم لظاهر العنَبَة والاجّاصَة وان جاور اللَّهَاةَ وقد
عرفنا أنّ المدرِك اذا حصل على الصفة التى عليها يُدرِك وحصل على
الواحد منّا على الصفة التى عليها يدرك وارتفعت الموانع فالواجب
أن ندركه[2] ويجب أن تعلم ما ندركه اذا لم يكن هناك لبس فان
قيل انّما لا نتبيّنه لأنّا ألِفْناه قيل له أنّ الألف للشيء لا يقتضى أن
لا يُتَبيّن ذالك عند الادراك يبيّن ذالك أنّ أحدنا قد ألف الادراكَ[3]
نفسَهَ ومع هذا فانّه يتبيّن ما يدركه وانّما لا يتبيّن الهواء الرقيق

---

1) Mscr. nach وحصل im على. 2) Von وارتفعت an aus Glosse.
3) Mscr. ادراك.

الـذى يجاور محلّ حيثـه لا لأجل أنّه أنفه بل لأجل أنّه محتاج فى تبيُّنِه لِما يدركه الى أن يكون هـنـاك حـركـةٌ نحو ما تحصل بهبوب الريح أو يكون هناك حرٌّ أو بردٌ فإن قيل انّما لا يُتبيّن ذالـك لأنّ فيه روائح مختلفةً وطعومًا مختلفةً قـيـل له يجب أن يتبيّن ذالك [27a] كما يتبيّن اذا خُـلـط بعض الأجسام التى فيها طعومٌ وروائحُ ببعض وقـد عـرفنا أنّه ليس يُجِدّ حـال هذه الاجسام كما ليس [1] يُجِدّ حال ما ذكرناه من الأجسام التى لها طعومٌ مختلفةٌ اذا امتزجت واختلطت [2] فإن قيل انّـا لا نتبيّن ذالـك لقلّته قـيـل له اذا كان الجسم الـذى نستنشقه كثير الأجزاء وفـى كـلّ جزء منها جزء من الرائحة فـلا بـدّ من أن يتبيّن ذالـك كما يجب أن يتبيّن لـون الجسم الكثير ان [3] كان فى كلّ جزء منه جزء واحد من اللون قليلٌ آخَرُ وأحدُ ما يدلّ على ذالك أنّ الصوت لا يحتاج فى وجوده بما نبيّنه من بعدُ الى أكثرَ من المحلّ وقـد عرفنا أنّ المحلّ قد يخلو من الصوت رأساً مع احتماله فالواجب أن يجوز أن يخلو من اللون لأنّه لا فرق بين الأمرين

ذِكْرُ جُمْلَةٍ مِنْ أَسْوِلَتِهِمْ فِى هٰذِهِ ٱلْمَسْئَلَةِ وَٱلْجَوَابُ عَنْهَا

سُؤالٌ قالوا لا يجوز أن يوجَد الجوهر ولا يصحّ أن يُرى ولا يجوز أن يُرَى الّا على هَيْئةٍ والهَيْئةُ لا بدّ من أن تكون لونًا من الألوان فلذالك يجب أن يُقضى باستحالة خلو الجوهر من اللون الجواب يقال لهم قولكم أنّ الجوهر لا يجوز أن يُرى الّا على هَيْئةٍ نَدْعِى فيها بنازعون بل من جوّز خلوَ الجوهر من اللون جوّز أن يرى [27b] لا على هيئة فإن قيل لا تتصوّر رؤية الجوهر من غير أن يكون على

---

1) ليس fehlt im Mscr. 2) Hier folgt im Mscr. بلغت المقابلة يتلوه الجزء الثالث. 3) Mscr. وان.

هيئة واذا كان كذالك لم يجز ما قلتموه قيل له هذا تَعْرَى أيضا
بل يمكن تصوّر ذالك من دون أن يكون على هيئة بأن يرى منتقص
الحل عن ادراك ما فيه من [1]) لون وبعد فانّه ليس يجب أن ينفي ما
لا يمكننا تصوّره فانّا لا نتصوّر أكثر ما نثبته من الأعراض ولا يصحّ
تصوّر القديم ويصحّ اثباته مع ذالك وبعد فلو كان لا يجوز أن يُرى
الّا على هيئة لكان الواجب بما قدّمناه من الدليل أن يجوز أن
يوجد الجوهر وإن كان لا تصحّ رُؤيته بأن يكون خاليا من اللون
سُؤالٌ [2]) قالوا انّ ادراكنا للجوهر من طريق اللمس مثل ادراكنا من
طريق العين لأنّ الصفتين تتعلّقان بمتعلّق واحد على وجه واحد
ومع هذا فانّا نفصل بين أن نرى الجوهر بالعين وبين أن ندركه
باللمس وانّما نفصل بين الأمرين لأنّا اذا أدركناه بالعين أدركنا
بالعين اللونَ فيه وليس كذالك سبيلنا اذا ادركناه لمسا فثبت
بذالك أنّه لا يجوز أن يخلو الجوهر من اللون الجَوابُ يقال لهم انّما
نفصل بين أن ندرك الجوهر بالعين وبين أن ندركه باللمس وإن
كانت الصفتان مثليّن لاختلاف طريقيهما لا لأجل ما ظننتموه وقد
عرفنا أنّ أحدنا يفصل بين أن يعلم وجودَ الشيء بالخبر وبين أن
يعلمه بالادراك وإن كان العلمان مثليْن لاختلاف طريقيهما وبعد
فلو كُنّا ندرك السواد باللمس عند ادراكنا للجوهر لكُنّا نفرق مع
ذالك بين أن ندرك الجوهر واللون بالعين وبين أن ندركهما باللمس
وكان لا يجب لمكان هذه التفرقة اثبات معنى آخر في الجوهر تتعلّق
الرؤية به دون الادراك لمسًا وكذالك سبيل ما ذكروه
[28a] سُؤالٌ قالوا لو جاز خلو الجوهر من اللون لجاز أن تجتمع فيه

---

1) Macr. fehlt من. 2) Gl. آخر.

الالوان المتضادّة ألْجَوَابُ إنّ ما ذكروه جمْع بين أمريْن مختلفين من غير علّة وبعد فانّه يقال لهم أنّ الخلو لا يُقاس على الاجتماع لأنّ هذه الأضداد كما تتضادّ في الوجود لا تتضادّ في العدم ولا يمتنع خلو الجوهر من هذه الأضداد وإن استحال وجود هذه الأضداد فيها يبيّن ما قلناه أنّ الأحمر قد انتفى عنه السواد والبياض وصحّ ذالك فيه وإن استحال اجتماع السواد والبياض فيه فإن قالوا انّما قلنا ذالك لأنّ بُعد أحدهما في العقول كبعد الآخر قيل لهم بما ذا علمتم أنّ بُعد أحدهما كبُعد الآخر في العقول فإن ادّعوا الضّرورة لم يصحّ لأنّا لا نعلم ذالك وإن قالوا نعلم ذالك باستدلال طُولبوا بإيراد الدلالة عليه ولن يجدوا إليها سبيلا

سُؤَالٌ قالوا قد عرفنا أنّ الجوهر يستحيل خلوه من الكون وإنّما استحال خلوه من ذالك لأنّه يحتمله وهذه العلّة حاصلة في اللون فيجب أن يستحيل خلوه من اللون ألْجَوَابُ يقال لهم لِمَ قلتم أنّ الجوهر إنّما استحال خلوه من الكون لأنّه يحتمله فإن قالوا أنّ الجوهر [1] لمّا لم يحتمل ذالك وجب خلوه منه والعلّة هي التى يثبت الحكم بثبوتها ويزول بزوالها قيل لهم هذا القدر لا يدلّ على صحّة العلّة لأنّا نعلم أنّ الجوهر يجب تحيّزه عند وجوده ويستحيل ذالك عند عدمه ومع ذالك فانّه لا يجوز أن يعلّل التحيّز بالوجود وإنّما يُقضى بصحّة العلّة اذا ثبت الحكم بثباتها وزال بزوالها ولا يكون هناك أمر آخر يكون تعليق الحكم به أولى، ثمّ يقال لهم ما أنكرتم أنّ [285] الجوهر إنّما استحال خلوه من الكون لأنّه لتحيّزه لا يوجد إلّا ويكون في جهة من الجهات ولا يحصل في تلك الجهة إلّا لوجود

1) Mscr. العرض.

الكون فليذا استحال خلوه من الكون لا لأنّه[1] يحتمله وهذه العلّة مفقودة فى اللون لأنّ الجوهر بما بيّنّاه من قبلُ كما يحصل فى جهة لوجود الكون لا يحصل فيها لأجل اللون ثمّ يقال لهم لو كان احتمال الجوهر لعرض من الأعراض يقتضى وجود ذالك العرض فيه لوجب أن يوجَد فى المحلّ الضدّان لأنّه يحتملهما بل كان يجب أن يوجد فيه ما لا نهاية له من الأعراض لأنّه يحتمل ما لا يتناهى

سؤالٌ قالوا قد عرفنا أنّ الجوهر لا يجوز أن يخلو من اللون بعد وجوده فيه فوجب أن لا يجوز خلوه منه فى حال من الأحوال قيل له إنّما لم يجز[2] خلو الجوهر من اللون بعد وجوده فيه لأجل أنّ اللون اذا انتفى مع جواز أن لا ينتفى فلا بدّ من أمر يؤثّر فى انتفائه وذالك الأمر ليس الّا طُرُوّ[3] الضدّ وحال ذالك الضدّ كحاله فى أنّ البقاء جائز عليه فيجب أن لا يجوز خلوه منه بعد وجوده فيه وليس كذالك سبيلُ الجوهر اذا لم يوجد فيه لون من الألوان أصلا لأنّ العدم المستمرّ لا يكون متعلّقا بوجود ضدّ أو ما يجرى مجرى الضدّ كالعدم المتجدّد مع جواز أن لا يتجدّد ألا ترى أنّ السواد كان معدوما قبلَ وجود الجوهر ولم يكن عدمه متعلّقا بوجود ضدّ لمّا كان مستمرّا

مَسْئَلَةٌ فِى أَنَّ ٱلْجَوْهَرَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بَاقِيًا لِعِلَّةٍ

لا خلاف بين شيوخنا فى أنّ الجسم لا يجوز أن يكون باقيا ببقاء وقد قال بذالك شيخنا أبو الحسين الخيّاط وقال بأنّ الجوهر يَعدم بأن يتعلّق كون القديم تعالى قادرا بإعدامه وقال أبو حفص

1) Mscr. لأنّه لا. 2) Mscr. يجب. 3) Mscr. طروا.

القِرْميسيني الباقي لا يكون باقيا ببقاء وذهب مذهب أبو الحسين [24a] في افناء الجواهر وقال أبو القسم أنّ الجوهر يكون باقيا ببقاء يحلّه والذي يدلّ على صحّة ما نذهب اليه وجوهٌ
أحدها أنّ الباقي ليس له بكونه باقيا صفة زائدة على وجوده وانّما يفيد استمرارَ الوجود واستمرارُ الصفة لا يجوز أن يكون صفةً زائدةً عليها كما أنّ استمرار العدم لا يكون صفةً زائدةً على العدم يبيّن ذالك أنّ الوجود اذا كان يتجدّد حالا بعد حال فالصفة التي له بالوجود هي التي كانت من قبل وقد عرفنا أنّ هذه الصفة من قبل لم يكن لعلّة فكيف يصحّ أنْ يكون في الثاني لعلّة وهل هذا الّا القول بأنّ العلّة الموجِبة للصفة متراخية عنها فان قيل لم قلتم أنّ الباقي ليس له بكونه باقيا صفة زائدة على وجوده قيل له لأجل أنّ كلّ من علمه أو علم غيره موجودا متوالي الوجود فقد علمه باقيا وكلّ من علمه أو علم غيره باقيا فقد علمه موجودا غيرَ متجدّدِ الوجود فلو كان له صفة زائدة على ما قلنا لكان لا يُمنَع أن يُعلَم أحدهما ولا يعلم الآخر ولأنّه كان لا يمتنع أن يحصل هواءٌ وغيره موجودا غيرَ متجدّدِ الوجود ولا يكون باقيا أو يكون هواء وغيره باقيا ولا يكون موجودا غير متجدّدِ الوجود، وبعد فانّه ليس يمكن اثبات الصفة للذات ولا يكون الى اثباتها سبيل لا من طريق الضرورة ولا من طريق الدليل ولسنا نعلم للباقي بكونه باقيا صفة زائدة على ما قلناه ولا يمكن أن يُعلَم فيجب أن لا يفيد أمرا زائدا قولنا باقٍ على أنّه متوالي الوجود، فان قيل يمكن أن يستدلّ على ذالك بأنْ يقال قد وجدناهم يسمّونه باقيا بعد أن لم يسمّوه بذالك مع وجوده في كلتي الحالتين قيل له لا يَصحّ الاستدلال بالعبارات على الصفات كما لا يصحّ الاستدلال بها

على المعانى [29b] ويجب أن تكون الصفات معلومةً أوّلاً ثمّ يُعبَّر عنها وكذالك المعانى، وبعد فإنّ هذا يوجب أن يكون للمُعاد بكونه معادا صفة زائدة على حدوثه لأنّه قد كان مبتدأً محدثا ولم يسمّوه معادا، وبعد فإنّ الباقى لو كان له بكونه باقيا صفةٌ زائدةٌ على وجوده لكان له بكونه فانيا صفة زائدة على وجوده ولكان كونه فانيا مضادّا لكونه باقيا لأنّهما يستحيل أن يحصلا لا لوجه سوى التضادّ ومن حقّ الصفتين المتضادّتين اذا احتاجت احديهما الى أمر أن تكون الأخرى محتاجة اليه فاذا كان كونه باقيا محتاجا الى وجوده وجب أن يكون كونه فانيا محتاج الى وجوده يبيّن ذالك أنّ كون الواحد منّا عالما لمّا ضادّ كونه[1]) جاهلا افتقر أحدهما الى ما يفتقر اليه الآخر فإن قيل أنّ كونه فانيا يفيد عدمه بعد الوجود قيل له وكونه باقيا يُفيد وجوده بعد أن كان موجودا، فثبت بهذه الجملة أنّ الباقى ليس له بكونه باقيا صفة زائدة على الوجود فاذا كان موجودا لا لعلّة لم يجز أن يكون باقيا لعلّة تليلٌ آخرُ وأحد ما أُستدلّ به أنّ الباقى لو كان باقيا ببقاء لكان يصحّ أن يوجد البقاء فى الجسم فى حال حدوثه لأنّه يحتمل ذالك ولا وجه يحيل وجوده فيه، فإن قيل لم قلتم أنّه لا وجه يحيل وجوده فى حال الحدوث قيل له لو كان هناك وجه يحيل لكان ذالك الوجه لا يخلو من أمور أمّا أن يكون الجوهر غيرَ محتملٍ له أو يكون الوقت وقتا لا يصحّ وجودُ ذالك فيه أو تكون الصفة الموجبة عن ذالك المعنى مستحيلة عليه ولا يجوز أن يقال أنّ المحلّ لا يحتمله لأنّه انّما يحتمله لتحيّزه وهو فى حال الحدوث موجودٌ متحيّز

---

1) Mscr. كونه wiederholt.

ولا يجوز أن يقال أنّ الوقت [30a] وقتٌ لا يصحّ وجوده فيه لأجل أنّه يقدر على إحداث الجوهر في الوقت الذي كان يصحّ أنْ يخلف ذلك البقاء فيه ولا يجوز أن يقال انّما يستحيل وجوده لاستحالة الصفة المُوجَبَة عنه لأنّا قد بيّنّا أنّه ليس هناك صفةٌ غير استمرار الوجود واستمرار الموجود لا يكون أكثر من الموجود لأنّ استمرار الصفة لا يكون أكثر من الصفة وتلك الصفة كانت حاصلة في حال الحدوث الّا أنّها لم تكن متوالية، وبعد فانّ العلّة اذا أوجبت صفةً من الصفات فانّها تكون تابعةً لتلك العلّة في حصولها فيكون ثبوتها تابعا لثبوت العلّة وصحّتها لصحّة العلّة واستحالتها لاستحالة العلّة واذا كان كذلك لم يجز أن تحصل استحالة وجود العلّة لمكان استحالة الصفة لأنّ هذا عكسُ ما يقتضيه النظر فان قيل أو ليس يستحيل أن تحدث في الجسم الحركة الى المكان العاشر في الوقت الثاني مع أنّ الجسم يحتمله ولا وجه يحيل وجود ذلك الكون فيه الّا استحالة الصفة الموجبة عنه فكيف يجوز أن يقال أنّ استحالة الصفة لا تكون موثّرة في استحالة العلّة قيل له أنّا نجعل استحالة كونه كائنا في المكان العاشر في الوقت الثاني تابعة لاستحالة وجود الكون وأحلنا وجود الكون فيه في الوقت الثاني مع أنّ الكون يختصّ بالمكان العاشر لفقد شرطه لأنّ حدوثه في حال بقاء الجسم مشروط بأن يصادف كونَ الجسم في المكان التاسع فلذلك لم يصحّ أن يطرى [1] عليه والجسم في المكان الأوّل، فان قيل أليس عندكم أنّ الحركة لا يجوز وجودها في الجسم في حال الحدوث مع أنّ الجسم يحتملها [2] قيل له أنّ ذلك

---

1) Mscr. يطرا.   2) Mscr. يحتمله.

الجنس يصحّ أن يوجَد لكنّه لا يسمّى حركةً ولا يمكنه أن يقول أنّ ذلك [80b] المعنى يصحّ أن يوجَد لكنّه لا يسمّى بقاء لأنّه لا يُعقل ذلك الجنس اذا لم يكن بقاء كما يعقل جنس الكون فى ذلك المكان وإن لم يكن يسمّى حركة وبعد فلو كان ذلك المعنى موجودا فى حال حدوث الجسم لكان علّةً فى وجوده وقد بيّنّا من قبل أنّ المعانى لا توجب حدوث الذوات، فان قيل فى الجسم حال حدوثه معنًى يضادّ البقاء فيمنع من وجود البقاء وهو الطرْوّ قيل له أنّ ما ذكرناه يُفسد ما قلته وبعد فإن من حقّ الضدّيْن أن تصحّ فيهما طريقة البدل فيجوز أن يوجَد كلّ واحد منهما بدلًا من الآخر فكان يصحّ من اللّه تعالى أن يخلق البقاء فى الجسم فى ذلك الوقت بدلا من أن يخلق الطرْوّ فيه

دليلٌ آخرُ وأحد ما يدلّ على ذلك أنّ الجسم لو كان باقيًا ببقاء لكان لا يخلو البقاء من أحد أمريْن أمّا أن يكون باقيًا أو غير باقٍ فلو كان باقيا لكان باقيا ببقاء آخر لأنّ الطريقة فيه وفى الجسم واحدة وهذا يوجب حدوث ما لا يتناهى من البقاء ولو كان غير باقٍ وكان يحدث حالًا بعد حالٍ ويحصل وجود الجسم فى كلّ حالٍ لأجله لوجب أن يحدث الجسم فى كلّ حالٍ لأنّ العلّة لا يجوز أن تكون حادثةً والصفة الموجَبة عنها مستمرّةً باقيةً لأنّ هذا ينقض كونَها علّةً واذا كان الجسم يحدث حالا بعد حالٍ وجب أن يكون له محدِثٌ فى كلّ حالٍ واذا صحّ من اللّه تعلى أن يُحْدِثه فى الوقت الأوّل ولا يُحدث له البقاء صحّ أن يحدثه فى الوقت الثانى ولا يحدث له البقاء فهذا يؤدّيهم الى القول بنفى البقاء مع أنّ سائر ما يوردونه على ابرهيم يُفسد ما يقوله هؤلاء اذا ارتكبوا هذا المذهب، فإن قيل أليس الجسم الثقيل إنّما [81a] يدوم سكونه

بسكون ما يستقرّ عليه ثمّ لا يجب اذا حَدث السكون فى الجسم التحتانىّ أن يحدث السكون حالا بعد حالٍ فى الجسم الفوقانىّ وكذالك لا يجب وان حدث البقاء حالا بعد حال أن يكون الجسم[1] حادثا حالا بعد حال قيل له أنّ سكون التحتانىّ لا يكون علّة فى سكون الفوقانىّ لأنّه يجوز مع سكون التحتانىّ أن يتحرّك الفوقانىّ ويجوز أن يسكن هذا الفوقانىّ مع زوال سكون التحتانىّ بأن يكون معلّقا بعلاقة

دَليلٌ آخَرُ قد عرفنا أنّ البقاء لو كان معنًى يحلّ الجسمَ لوجب أن يحتاج فى وجوده الى وجود الجسم فلو كان الجسم موجودا فى الثانى لأجله لكان لا يوجد فى الثانى ما لم يوجد البقاء ولا يجوز أن يوجد البقاء ما لم يوجَد الجسم وهذا يوجب أن يكون كلّ واحد منهما مشروطا بصاحبه وهذا يستحيل كما يستحيل أن يكون الشىّ مشروطا بنفسه

دَليلٌ آخَرُ وهو أنّا اذا بيّنّا أنّه لا صفة للباقى بكونه باقيًا فلو كان البقاء معنًى لكان قولنا باقٍ يفيد وجود البقاء كما أنّ قولنا أسود يفيد وجود السواد لمّا لم يكن له بكونه أسود حالٌ ولو كان قولنا باقٍ يفيد وجود البقاء لوجب أن لا يسمّى اللّه تعالى باقيا وأن لا يكون باقيا فى الحقيقة وقد عرفنا فساد ذالك، والعجب من هؤلاء اذا علّلوا كونَ الجسم باقيا بوجود البقاء وهم لا يقولون بالأحوال وليس هناك الّا اثبات البقاء فكأنّهم علّلوا وجود البقاء بنفسه وليس يخفى فساد ذالك على أحد

دَليلٌ آخَرُ ويدلّ على ذالك أيضا أنّ الجسم لو كان باقيا ببقاء لجاز

1) Mscr. البقاء.

أن يوجد فى الثانى والثالث ولا يوجد فيه البقاء فلا يكون باقيا مع استمرار [31b] وجوده كما أنّ الجسم لمّا كان متحرّكا لوجود الحركة صحّ أن يوجد فى الثانى والثالث ولا توجد فيه الحركة فان قالوا أنّ الجسم فى الثانى يوجد لأجل البقاء ولا يوجد لأجل الحركة لصحّ أن يبقى [1]) ولا حركة ولا يصحّ أن يستمرّ وجوده ولا بقاء قيل لهم [2]) فيجب أن يحتاج فى وجوده الى البقاء مع أنّ البقاء يحتاج فى وجوده الى وجود الجسم وهذا فاسد بما ذكرناه

ذِكْرُ جُمْلَةٍ مِنْ أَسْوِلَتِهِمْ فِى هٰذِهِ ٱلْمَسْئَلَةِ وَٱلْجَوَابُ عَنْهَا

سُؤَالٌ لَهُمْ قالوا وجدنا الجسم قد حصل باقيا بعد أن لم يكن باقيا وذاته فى كِلَيِ الحالَيْن موجودة [3]) ولا يجوز أن يكون باقيا لوجود نفسه ولا لعدمها ولا لعدم معنًى فالواجب أن يكون باقيا لوجود معنًى

ٱلْجَوَابُ يقال لهم انّا قد بيّنّا فيما تقدّم أنّه ليس للباقى بكونه باقيا صفةٌ زائدةٌ على وجوده وأنّه لم يتجدّد عليه الّا العبارة ولا يجوز أن يكون العباراتُ وُصْلَةً الى المعانى واثباتها فيجب أن يفسد ما ذكروه وبعد فلو كان له بكونه باقيا صفة زائدة على وجوده لمّا وجب أن تكون الصفة لعلّة لأجل أنّ الصفة قد تجدّدت فى حال يجب تجدّدها والصفة اذا وجب تجدّدها استغنت بوجوبها عن موجب يوجبها لمّا قد عرفنا أنّ تلك العلّة لا بدّ من أن تكون لها صفة متجدّدة فى حال يجب تجدّدها [4]) ويستغنى عن علّة أخرى لوجوبها عند الصحّة وهذا قائم فى الباقى فلا يجوز أن يكون باقيا لعلّة

---

1) Mscr. يبقا. 2) Mscr. له. 3) Mscr. hier aus späterer Stelle: فالواجب أن يكون باقيا. 4) Mscr. تجددها, Punkte von späterer Hand.

سُؤَالٌ آخَرُ قالوا إنّ الجسم يجوز عَدَمُهُ في الثاني ويجوز استمرار وجوده على البدل فلو لم يكن هناك مخصّص لما كان بأن يستمرّ وجوده أولى من أن [32a] يعدم وذالك المخصّص لا بدّ من أن يكون وجود معنًى من المعاني اَلْجَوَابُ يقال لهم أنّه انّما يستمرّ وجوده لأجل أنّ الوجود قد حصل له ويصحّ استمراره ولم يحصل ضدٌّ له فلذالك استمرّ وجوده لا لأجل وجود معنى وهذا كما نعلمه في المعدوم أنّه يصحّ عدمه ويصحّ وجوده فإذا لم يُوجِدْه مُوجِدٌ استمرّ عدمه لأجل ذالك لم يفتقر في استمرار العدم إلى أكثر من أن لا يوجده موجد وكذالك الكلام في الوجود إذا صحّ وجوده في الثاني ولم يطرٔ[1]) ضدّ ولا ما يجرى مجراه استمرّ وجوده ولم يحتج في استمرار وجوده إلى معنى من المعاني، وبعد فإنّ استمرار الصفة هو نفس هذه الصفة التي كانت من قبل فإذا لم يفتقر في الابتداء إلى معنى فكيف يفتقر إليه في الثاني، ثمّ يقال لهم إذا لم تثبتوا للجوهر ضدًّا فلا يمكن أن يُعلَم أنّ العدم جائزٌ عليه في الثاني إلّا إذا ثبت لكم أنّ البقاء معنًى يخلقه اللّه تعالى في الجوهر ولأجله يبقى فإذا لم يخلقه فنى فمتى لم يُثْبَتْ لكم بُعد البقاء لم يمكنكم[2]) أن تعلموا[3]) أنّ العدم يجوز عليه في الثاني، فإن قالوا[4]) أنّ الجسم حين وُجد لم يجب وجوده في كلّ حالٍ بل صحّ أن يوجد وأن لا يوجد وصحّ أن يؤخّر إيجاده إلى هذا الوقت وصحّ أن لا يُحدِثه المُحدِث فيه فلا يجوز والحال ما قلناه أن يكون وجوده في حال من الأحوال واجبا قيل لهم لا يمتنع أن يكون وجوده في كلّ حال على سبيل الإحداث جائزا صحيحا على

---

1) Mscr. يطرٔا. 2) Mscr. يمكنك. 3) Mscr. تعلم.

4) Randglosse: سؤال آخر.

لحدّ الذى ذكرتموه بأن يوخّر ايجادَه ولكنّ مع ذالك اذا وُجد وتقدّم ولم [1]) يُثْبَتْ بُعد [2]) البقاء ولاً ضدٌّ له وهو فى نفسه ممّا يصحّ أن [32b] يبقى الى الثانى يجب أن يوجد فى الثانى لأنّه لا شىء يحيل وجودَه ويؤثّر فى عدمه ولا يجوز أن يوجد ويصحّ بقاؤه ثمّ يخرج من الوجود الى العدم من غير موثّر فاذا لم يثبت موثّر يوثّر فيه لم يجز عدمُه ويجب وجوده فلا يمكن والحال ما قلناه أن تعلموا جواز العدم على الجسم اذا لم يُثبت بُعد البقاء ولم يثبت أنّ له ضدّا ينتفى به، ثمّ يقال لهم أليس الجوهر يحصل متحيّزا فى ابتداء ما يحدث ويصحّ أن يستمرّ تحيّزه فى الثانى ويصحّ أن لا يستمرّ بأن لا يوجَد ومع هذا فانّه لا يجوز أن يقال انّما استمرّ ولم يَزُلْ لأجل علّة من حيث أنّ استمراره عند ما يصحّ يجب فلا يجوز أن يعلّل بوجود معنى وكذالك كون الجسم مستمرّ الوجود اذا صحّ وجب لأنّه انّما يصحّ اذا لم يكن ضدّ لأنّ مع الضدّ محال استمراره ومتى لم يطر [3]) الضدّ فكما يصحّ ذالك يجب فلا يجوز مع وجوده أن يفتقر الى وجود معنى لما بيّنّاه من أنّ الصفة الواجبة لا يجوز أن تعلّل بوجود معنًى عليه، وبعد فانّ القوم اذا لم يقولوا بالأحوال لم يصحّ لهم هذا التعليل لأنّ كونه باقيا ليس أكثر من وجود الجسم ووجود البقاء ولا يجوز أن يعلّل مجرّد [4]) الوجود بالبقاء ولا يجوز أن يعلّل بالبقاء وجودُ نفس البقاء لأنّه لا يجوز أن يعلّل الشىء بنفسه

---

1) و fehlt im Mscr. 2) بعد fehlt im Mscr. 3) Mscr. يطرا.
4) مجرّد aus Glosse.

مَسْئَلَةٌ فِى أَنَّ ٱلْجَوْهَرَ فِى حَالِ حُدُوثِهِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ طَارِيًا لِعِلَّةٍ

ذهب بعض المنتسبين الى شيخنا ابى القسم الى أنّ الجوهر يكون طاريًا لأجل معنى وهو الملقّب بالأحدب وذكر أنّ كلام أبى القسم يقتضى ذالك لأن عنده أنّ البقاء لا يجوز أن يحدث من غير أن ينتفى عن الجوهر معنى وهذا ما كان يستجيزه أحد ممّن شاهدناه بنيسابور من أصحابه وهو مذهب [33a] ركيك[1] وكان أبو القسم ممّن لا يظنّ به مع فضله وتبحّره أن يجوز هذا القول الركيك الّا أنّ هذا الأحدب لفرط جهله كان يرتكب مذاهب شنيعة ثمّ يجتهد فى أن ينسبها الى أبى القسم

فالذى يدلّ على فساد ذالك أنّ الطارى ليس له بكونه طاريا صفة زائدة على وجوده ولا يجوز أن يكون الوجود مع أنّه بالفاعل لأجل علّة لمّا قد بيّنّا من قبل فى جواز خلو الجوهر من اللون أنّ العلل لا يجوز أن توجب وجود الذوات ثمّ يقال له[2] أنّ الطروّ عندك يضادّ البقاء ومن حقّ الضدّين أن يصحّ أن يوجد كلّ واحد منهما بدلا من الآخر والمحلّ على صفة واحدة فيجب أن يجوز وجود البقاء فى حال ما يجوز أن يوجد الطروّ ووجود الطروّ بعد وجود البقاء كما يجوز[3] فى السواد والبياض أن يطرى كلّ واحد منهما على صاحبه فان قال[4] أنّ الكون

---

1) Mscr. ذكيك. 2) Mscr. لكم. 3) Mscr. folgt hier أن.
4) Mscr. قالوا.

في العشر لا يجوز أن يطرى على الجوهر وهو في المكان الأوّل لينفى عند الكون في المكان الأوّل وإن كان ضدّا له قيل له أنّ البقاء والطروّ يتضادّان على محلّ من غير أن يعتبر فيه بالأماكن فجرى حالهما في ذالك كحال السواد والبياض، ثمّ يقال له أنّ صفة الوجود صفة واحدة لا يقع فيها تضادّ وكيف يجوز أن يوجبها معنيان ضدّان وهل هذا الّا كأن يقول قائل أنّ أحدنا يكون مرّة عالما بحدوث الشيء لأجل العلم به ومرّة يكون كذالك لأجل الجهل وليس يخفى فساده على أحد، ثمّ يقال له أنّ صفة الوجود عندك لا تتجدّد وانّما تحصل للجوهر وتستمرّ فيه فكيف يصحّ أن تكون هذه الصفة بعينها في الحالة الأولى لأجل معنى وفي الثاني لأجل ضدّه، ثمّ يقال له يجب أن يكون الطروّ محتاجا [33b] في وجوده الى وجود الجسم وان يكون الجسم محتاجا في وجوده في تلك الحال الى وجود الطروّ وهذا يوجب أن يحتاج كلّ واحد من الأمرين الى صاحبه وفساد ذالك بمنزلة احتياج الشيء الى نفسه، ثمّ يقال له يجب أن يكون الطروّ موجودا لعلّة لأنّه قد حصل موجودا مع جواز أن لا يوجد كما حصل الجوهر موجودا مع جواز أن لا يوجد والصفتان اذا استحقّتا على وجه واحد وهي صفة واحدة في الذاتين لمعنى أنّهما في حكم المتماثل فالموجب لا يجوز أن يختلف لأنّ التوصّل الى اختلاف الموجب للصفة يكون بكيفيّة استحقاقها فاذا استحقّت في الذاتين على حدّ واحد فالموجب لا يصحّ أن يختلف وهذا يوجب أن يكون للطروّ علّة أخرى حتّى يؤدّى الى حدوث ما لا يتناهى ويلزمه على ذالك أن يكون الجوهر في ابتداء ما يجدّد عنده كونه جوهرا لأجل علّة حتّى تقول أنّ كونه جوهرا صار لعلّة واذا استمرّ فيجب أن يكون مستمرّا لأجل علّة أخرى مضادّة للعلّة الأولى، ولا يحتمل هذا الكلام

التركيب أكثر ممّا أوردناه عليه ولو لا أنّ بعض الاغنام ممّن يغترّ بالأحدب ربّما يظهر هذا الجهل لكان من حقّه الاضراب عنه

مَسْئَلَةٌ فِى أَنَّ ٱلْجَوْهَرَ يَنْتَفِى بِضِدّ

اعلم أنّ شيخنا أبا الحسين الخيّاط كان يقول فى الجوهر أنّه ينتفى بأنّ يُعْدِمُهُ اللّه وجوّز أن يتعلّق كون القادر قادرا بالاعدام وقال شيخنا أبو القسم أنّ الجوهر انّما يفنى بأن لا يخلق اللّه تعالى له البقاء وعند شيوخنا أنّ الجوهر [34a] يفنى بفناء وأنّ ذلك الفناء يضادّ الجوهر ويوجد لا فى محلّ وقال شيخنا أبو علىّ أوّلاً أنّ فناء بعض الجواهر لا يكون فناء سائرها وقال أخيرا فيما أملاه من نقض التاج أنّ فناء بعض الجواهر فناء لسائرها[1]) وإليه كان يذهب شيخنا أبو هاشم وسائر أصحابه

فالذى يدلّ على أنّ الجوهر لا يجوز أن يفنى[2]) بأن يُعدمه اللّه تعالى على ما ذكرناه عن أبى الحسين الخيّاط وجوهٌ

أحدها أنّ كون القادر قادرا لا يتعلّق بالشىء الاّ على وجه الايجاد لأنّه لو تعدّى فى التعلّق به عن هذا الوجه الى وجه آخر ولا حاصر لوجب أن يتعلّق بكلّ وجه تحصل عليه الذات ويجرى مجرى الاعتقاد فى أنّه يصحّ أن يتعلّق بالذات على كلّ وجه يصحّ أن تحصل عليه لأنّ الاعتقاد انّما صحّت هذه القضيّة فيه لأنّه تعدّى عن وجه ولا حاصر ومنها أنّه لو كان كون القديم قادرا يتعلّق باعدام الشىء لوجب أن يصحّ أن يتعلّق كوننا قادرين بالشىء على وجه الاعدام لأنّ كيفيّة تعلّق الصفة بمتعلّقها لا تفترق فيها[3]) حال

---

1) Von وقال أخيرا an aus Glosse 2) Msor. يفنا. 3) Msor. فيه.

الموصوفين بها وقد عرفنا أنّ كوننا قادرين لا يتعلّق بالاعدام لأنّه لو كان كذالك لصحّ أن نُعدِم الكونَ من غير أن نوجِد ضدّا له وليس لأحد أن يقول أنّ هذا الكون الذى نفعله سببٌ موجِب لعدم الكون الآخر وليس يمكننا أن نعدم الكون الّا بسبب كما لا يمكننا أن نفعل الصوت والتأليف والألم الّا بسبب وذالك أنّ الكون لو كان سببا موجبا لعدم الكون الآخر لوجب أن يصحّ أن يطرى [1] ولا ينتفى ذالك الكون الأوّل لأنّ من حقّ السبب أن يصحّ أن يوجد ويعرض هناك عارض فيمنعه من التوليد ومنها أنّه كان يجب أن يصحّ أن نعدم فعل الغير وأن يتعلّق كوننا قادرين بمقدور الغير على وجه الاعدام [37b] واذا صحّ أن يتعلّق به على هذا الوجه صحّ أن يتعلّق به على وجه الايجاد فيكون على هذا الموضوع مقدور واحد بين قادرين على وجه واحد وانّما ألزمناهم ذالك لأنّ الذات اذا صحّ أن تحصل على صفتين بالفاعل وكلّ من قدر على أن يجعلها على احدى الصفتين يجب أن يكون قادرا على أن يجعلها على الصفة الأخرى وهذا قد بيّن فى الكتب عند الكلام فى أنّ الجوهر لا يجوز أن يكون [2] مجتمعا بالفاعل ومنها أنّه يجب أن يكون الواحد منّا قادرا على اعدام الحياة ولا يقدر على اعدامها الّا ويجب أن يصحّ أن يقدر على ايجادها لما بيّنّاه فيلزم أن يكون قادرا على الحياة والقدرة ومنها أنّه يجب أن يصحّ أن نعدم بقدرة واحدة أكوانا كثيرة وليس يكون كذالك الّا وتكون القدرة الواحدة متعلّقة بأكثر من جزء واحد من جنس واحد فى وقت واحد فى محلّ واحد وهذا لا يجوز بما بيّن فى الكتب ومنها أنّه كان يجب فيما لا يبقى من

---

1) Msor. يطرا. 2) يكون aus Glosse.

الأعراض أن يقال بأنّ عدمه يتجدّد بالفاعل لأنّ غيره اذا تجدّد عدمه
بالفاعل فانّما افتقر الى الفاعل لتجدّد عدمه كما قلنا فيما حدث
أنّه انّما احتاج الى الفاعل لحدوثه ولو كان كذلك لوجب أن لا يعدم
اذا لم يُعدمْه الفاعل فى كلّ ما يتجدّد عدمه وهذا يوجب أن
يبقى ما قد عرفنا أنّ البقاء يستحيل عليه

ومنها أنّه لا حال للمعدوم بكونه معدوما فلا يصحّ أن يقال أنّ المعدوم
يحصل بالفاعل فان قيل لم قلتم أنّ المعدوم ليس له بكونه معدوما
حال قيل له لأجل أنّه لو كان للمعدوم بكونه معدوما حال لكان
يجب فى الجوهر [35a] وغيره أن يقال أنّه كان فيما لم يزل معدوما
لذاته لأنّه قد وجبت له هذه الصفة كما وجب له [1] كونه جوهرا
والصفة الواجبة للذات اذا لم يمكن تعليقها بأمرٍ سوى الذات فالواجب
أن يكون للذات فان قيل لم كان يجب لمّا كان له بكونه معدوما
حال أن يكون الجوهر معدوما فيما لم يزل لاستحالة وجوده لا لذاته
قيل له ليس بأن يعلل وجوبُ عدمه باستحالة وجوده أولى من أن
تعلّل استحالة وجوده بوجوب عدمه فيجب أن يكون كلّ واحد منهما
علّةً فى صاحبه وهذا فى الاستحالة بمنزلة تعليل الشىء بنفسه فان
قيل لأحد الأمرين مَزِيّة على الآخر وذلك أنّ العلم بالوجود أصلٌ
للعلم بالعدم فيجب أن يعتبر العدم بالوجود فى التعليل قيل له أنّ
المعلومات فى ترتّب بعضها على بعض لا يجب أن تُطابِقَ العلومَ فلا
يمتنع أن يكون شيمُا [2] فرعا فى العلم أصلا فى المعلوم يبيّن ذلك
أنّ العلم بالله فرع على العلم بحدوث الأجسام أو كالفرع عليه والله

---

1) Im Mscr. fehlt له. 2) Mscr. eine nach dem Schriftgebrauch des Manuskriptes بينهما aufzulösende Zusammenziehung.

تعالى كالأصل لوجود الأجسام، ويدلّ أيضا على أنّ المعدوم ليس له بكونه معدوما حال أنّ كلّ حكم من الأحكام أمكن تعليقه بنفى صفة لم يجز أن يعلّق باثبات صفة لأجل أنّه لا يصحّ اثبات صفة لا طريق الى اثباتها لما يؤدّى الى الجهالات وهذا نحو ما نورده فى الدلالة على أنّ العجز ليس بمعنى وأنّ العاجز ليس له بكونه عاجزا حال أكثر من أنّه ليس بقادر على ما يصحّ أن يقدر عليه فاذا أمكن أن يعلّق تعذّر الفعل بزوال هذه الصفة لم يجز أن تثبت للعاجز بكونه عاجزا حال وكذالك اذا أمكن أن تُعلّق استحالة التحيّز فى الجوهر بزوال صفة الوجود لم يجز [85b] أن تُعلّق باثبات صفة، وبعد فلو كان للمعدوم بكونه معدوما حال كما أن للموجود بكونه موجودا حال لمّا علمنا باضطرار أنّ الذات لا تخلو من أن تكون موجودة أو معدومة لأنّ العلم الضرورىّ يتعلّق بأنّ الذات لا تخلو من أن يكون على صفة أو لا يكون عليها ولا يتعلّق بأنّها لا تخلو من صفتين ضدّين لأنّه يجوز فى العقل أن يكون لها صفة ثالثة فباستدلال نعلم أنّه لا صفة ثالثة سواها، فان قيل هلّا قلتم أن للمعدوم بكونه معدوما حال وأنّ الوجود ليس بأكثر من زوال تلك الصفة قيل له لوجهين أحدهما أنّ كون القادر قادرا يؤثّر فى الايجاد فلا بدّ من أن يقال أنّ الوجود حال حتّى يصحّ أن يكون للقادر فيه تأثير والثانى أنّ العدم لو كان راجعا الى صفة والوجود الى نفى تلك الصفة وقد عرفنا أنّ العلم بنفى الصفة فرع على العلم باثباتها فلا يُعقل نفى الصفة الّا اذا عقلنا أوّلا اثباتها ولا يجوز أن يكون العلم بالعدم أصلا للعلم بالوجود لأنّ الوجود نعلم أوّلا ثمّ العدم، فقد بنت بهذه الوجوه فساد ما قاله أبو الحسين الخيّاط فأمّا ما يذهب اليه أبو القسم من أنّ الأجسام تنتفى بأن لا يخلق اللّه تعالى لها بقاء فقد افسدناه بأن

دللنا على أنّ الجسم لا يكون باقيا ببقاء وقد قال شيوخنا لو كان الجسم ينتفى بأن لا يخلق له البقاء لوجب أن يكون الواحد منّا مُعدِما للجسم اذا لم يفعل له بقاء فإن قيل انّما يجب أن يكون مُعدِما له متى لم يفعل له بقاء اذا كان قادرا على البقاء والواحد منّا لم يقدر عليه قيل له أنّ القديم [36a] قادرٌ على خلق البقاء فيجب أن يكون مُفنيا للجسم اذا لم يخلق له البقاء فى حال حدوثه فإن قالوا انّما يجب أن يُفنيه اذا لم يخلق له البقاء فى الحال التى يصحّ منه أن يخلق له البقاء فيها ولا يصحّ ذالك فى حال حدوث الجسم قيل لهم قد بيّنّا من قبل أنّ البقاء لو كان معنًى لكان يصحّ من الله تعالى أن يخلقه فى حال حدوث الجسم فلا وجه لاعادته، وبعد فإنّ انتفاء الجسم اذا كان متجدّدا مع جواز أن لا يتجدّد فلا بدّ من أمر يؤثّر فى ذالك وذالك الأمر لا بدّ من أن يكون متجدّد وإن لا يفعل البقاء ليس بأمر متجدّد فلا يصحّ أن يكون مؤثّرا فى انتفائه فإن قيل لم لا يجوز أن يؤثّر ما قلناه فى انتفاء الجسم وإن كان متجدّدا مع جواز أن لا يتجدّد كما أنّ كون القديم قادرا واجب فى كلّ حال ولم يكن له ابتداء ومع ذالك فانّه يؤثّر فى وجود ما يحدث منه مع أنّ ذالك قد يحدث مع جواز أن لا يحدث قيل له انّما أوجبنا ذالك فى المؤثّر اذا كان تأثيره على حدّ الايجاب فى أمر يتجدّد مع جواز أن لا يتجدّد فأمّا ما يؤثّر على طريقة الصحّة دون الايجاب فذالك لا يجب فيه بل هو موقوف على الدليل،

فقد ثبت بهذه الجملة أنّ الأجسام تنتفى لوجود معنى وذالك المعنى[1] يجب أن يكون ضدّا لها لانّها لا تحتاج فى الوجود الى أمر من الأمور حتّى

---

1) المعنى fehlt im Mscr.

يكون ما يضادّ ذالك الأمر يجرى مجرى الضدّ للجوهر فوجب أن لا تنتفى الّا بضدّ وضدّه لا يجوز أن يكون موجودا فى محلّ لأنّ الشئ لا يجوز أن يوجد معا بضادّه والمحلّ لا بدّ من أن يكون جوهرا فيجب أن يكون موجودا لا فى محلّ

مَسْئَلَةٌ فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَفْنَى بَعْضُ ٱلْجَوَاهِرِ مَعَ بَقَاءِ ٱلْبَعْضِ

[36b] اعلم أنّ أبا هاشم لا يجوّز ذالك واليه ذهب الشيخ أبو على ثانيا وقال شيخنا أبو القسم يجوز أن يفنى بعض الجواهر مع بقاء البعض واليه يذهب أبو بكر بن الاخشيد وأبو عبد اللّه محمّد بن عمر الصيْمَرى واعلم أنّ للبغدانيّين [1] كثيرا ما يشنّعون بهذه المسئلة علينا فلذالك أردت أن انقصى القول فيها والّا فهو من أحكام الفناء وهم لا يثبتون الفناء فكيف يكلّمون فى أحكامه

والأصل فى تصحيح هذه المسئلة أنّ الجواهر بما بيّنّا جنس واحد وما يضادّ بعضها فى الجنس يضادّ سائرها فاذا وُجد الضدّ فليس بأن ينفى بعضها أولى من أن ينفى سائرها فيجب أن ينفى الجميعَ وجرى ذالك مجرى ما نعلم من حال سواد طرى على أجزاء كثيرة من البياض تحلّ محلّا واحدا ومعلوم أنّه اذا كان ضدّا لها فى الجنس ووُجد كوجود الجميع وجب أن يضادّ سائرها فلذالك اذا كان الفناء ضدّا للجواهر كلّها وقد وُجد على وجه ليس بأن ينفى بعضها أولى من أن ينفى البعضَ الآخرَ فالواجب أن ينفى الجميعَ

---

1) Mscr. البغدانيّين.

فإن قيل جوّزوا أن يختصّ بجوهرٍ دون جوهرٍ من غير مخصّص كما
يجوز عندكم ذلك في كثير من الأشياء، منها ما تقولون فيمن رمى
حجرا وجعل فيه اعتمادات كثيرة في أنّ في جملة ذلك ما يكافى
اللازم فلا يولّد لحصول المنع ويولّد الباقى مع أنّه ليس هناك ما
يخصّصه قيل له أنّ الصحيح عندنا أنّه يتولّد عن المجتلب كلّه
للعلّة التى ذكرناها وإنّما يتراجع الحجر لأنّه قد حصل المنع بالهواء بأن
يضغطه الحجرُ حتّى يتكاثف لأجله فيردّه، فإن قيل هذا مثل ما تقولون
في التعب أنّه ينقص بعضَ قدرةٍ دون بعض من غير مخصّص قيل له
أنّ هناك مخصّصا [37a] وذلك أنّ القدر يحتاج الى بنية زائدة فما
يحتاج اليه بعض قدرةٍ يبطل عند التعب وما تحتاج اليه القدرة
الأخرى باقٍ فلذلك لا يُبطله لأجل ذلك قلنا أنّه لا يجوز أن يوجَد
في جزء واحد أكثرُ من ستّة أجزاء من القدر، فإن قيل لو خُلق في
محلّ واحد حيتان لكانت احداهما تقبح دون الأخرى من غير
مخصّص قيل له الصحيح أنّهما يُحسّان [1]) وأنّ الادراك يقوى بهما
فيتعلّق بذلك عرض [2]) ومتى سُئل عن فاعلين لو خلقهما الله تعالى
فإنّ الجواب أنّ كلّهما يقبحان أمّا أحدهما فانّه لا فائدة فيه والثانى لأنّه
لا يتميّز عن القبيح، فإن قيل أنّ عقاب المعصية يُحبط [3]) ثوابَ بعض
ما استحقّه دون بعض من غير مخصّص قيل له أنّ هناك مخصّصا وذلك
أنّ المرجع به الى ما يختاره القديم تعالى فالقدر الذى يوجده الله
يوجد ويكون أولى من القدر الذى لا يوجده، فإن قيل أنّ القديم
تعالى يوجد السوادَ فى محلّ دون محلّ من غير مخصّص وعلّة قيل
له انّما كان يجب لو صحّ أن يحلّ كلّ واحد من المحالّ ومع ذلك

1) Mscr. ohne Tašdīd; viell. zu lesen يحسنان. 2) viell. غَرَضٌ.
3) Mscr. يحبط.

فإنّه يحلّ بعضها دون بعض فأمّا اذا استحال أن يوجد في غيره فلا
يجب أن يُطلب له مخصّص ويفارق ذالك الضدّ لأنّه في أن يضادّ
غيره يراعى أمرين أحدهما أن يكون صفة أحدهما بالعكس من صفة
الآخر والثاني أن يكون وجوده كوجوده فإنّه حصل مع ألف شيء بهذه
الصفة فما له يجب أن ينفي البعض قائم في الجميع وليس الحلول في
الأصل معلّلا بوجه كما يعلّل التضادّ حتّى يجوز أن يقال أنّ ذالك
اذا حصل مع المحالّ على سواء فيجب أن يحلّ الجميع، فإن قيل أليس
يجوز أن يوجد القادر أحد الضدّين دون الآخر مع أنّه يصحّ منه
ايجاد كلّ واحد منهما من غير مخصّص فلمَ لا يجوز [6 87] أن
يقال أنّ الفناء ينفي بعض الجواهر دون بعض من غير مخصّص قيل له
أنّ هناك مخصّصا وهو كونه قادرا ولا يمكن أن يعلّل بأمر موجب لأنّ
ذالك يعود على تعلّقه بالقادر بالنقض، فإن قيل أليس بعض التأليفات
ينتفي عن المحلّ دون بعض ولا مخصّص قيل له أنّ هناك مخصّصا وهو
أنّ كلّ تأليف يحتاج الى مجاورة لا يحتاج اليها غيره فاذا انتفى
بعض المجاورات دون بعض فما احتاج اليه من التأليف يبطل وما
لم يحتج اليه يبقى ببقاء مجاورة أخرى، فإن قيل أليست الارادة
تتعلّق بهذا المراد دون غيره وإن كان حالها معه كحالها مع غيره قيل
له ليس الأمر على ما قدّرت من أنّ حالها معه كحالها مع غيره
وذالك أنّها لما هي عليها تتعلّق بهذا المراد دون غيره فلو تعلّقت
بغير هذا المراد لكان في ذالك قلب جنسها ولا يمكن أن يقال في
الفناء ذالك لما بيّنّا أنّه لا يجوز أن يكون البياض الطارئ على أجزاء
من السواد ينفي بعض السواد دون بعض ويقال أنّه لذاته نفى هذا
ولم ينفِ غيرَه، فإن قيل أليس السبب ولّد هذا المسبّبَ في الحال
ولم يولّد مثله ولا يمكن أن يبيّن مخصّصٌ قيل له يمكن أن يبيّن

مخصّص وهو أنّ القدرة فى هذا الوقت فى هذا المحلّ تعلّقت بهذا لما هى عليها ولم تتعلّق بمثله، وفى الجملة جميعُ هذه الأسولة يبطل بشيءٍ واحدٍ وهو أنّ ما قالوه فى الفناء والجوهر لو صحّ قياسا على ما أوردوه فى هذه المسئلة لصحّ أيضا أن يطرى سوادٌ واحدٌ على مائة جزء من البياض ثمّ ينفى بعضَ أجزاء البياض دون بعض من غير [38a] مخصّص قياسا على ما ذكروه

فإن قيل أنّ فى الفناء وجهًا مخصّصا وهو أنّه يختصّ بجهة فإذا وُجِد الفناء فى الجهة التى يحصل فيها هذا الجوهر كان بأن ينفيه أولى من أن ينفى غيرَه قيل له قد قيل فى الجواب عن هذا السؤال طُرُق ولا يصحّ أكثرها وأنا أذكر جميعَ ما قيل وأبيّن ما يصحّ منها وما لا يصحّ،

قد قيل لو كان الفناء يختصّ بجهة لكان متحيّزا لأنّ حصول الشيء فى جهة لا على سبيل التبع لغيره من خصائص التحيّز ولا يجوز أن يكون الفناء متحيّزا وهذا لا يصحّ لأنّ لقائل أن يقول أنّ الذى هو من خصائص التحيّز أن يحصل فى جهة على سبيل الشغل لها فأمّا اذا حصل فيها لا على سبيل الشغل لها فإنّ ذالك لا يجب فيه فإن قيل لا يعقل ذالك الّا بأن يكون على سبيل الشغل للجهة قيل له لِمَ قلتَ ذالك وقد علمتَ أنّه يمكن أن نعتقد ذالك من غير أن نعتقد أنّه شاغل لجهة يبيّن ذالك أنّ فى ناس من اعتقد أنّ القديم تعالى بكلّ مكان بذاته لا على سبيل الشغل وفيهم من قال أنّه فوق العرش لا فى مكان ومن غير أن يشغل المكان والجهة وقد قال شيخنا أبو عبد اللّه لو خلق اللّه تعالى سوادا لا فى محلّ لكان يُرى فى حكم المقابل ويجوز أن يكون فى جهة لو وُجِد لا فى محلّ من غير أن يكون شاغلا فاعتقاد ما هذا سبيله

ممكن نبيّن ذلك أنّ أحدنا يجوز أن يعتقد ذلك ولا يفصل بين أن يراه يَمْنَةً وبين أن يراه يسرة ويعتقد مع ذلك أنّه لا يشغل جهة، فان قيل أنّا لا يمكننا أن نعتقد تحيّز الجوهر من غير[1] أن نعتقد أنّه كائنٌ فى جهة ما كما أنّه لا يمكننا أن نعتقد أنّ الذات [38b] قادر من غير أن نعتقد الفعلَ منه فكما أنّ صحّة الفعل من خصائص كون القادر قدرا فلا يجوز أن نستند الّا اليه وكذلك كون الذات كائنا فى جهة من خصائص التحيّز فلا يجوز أن يثبت من دونه قيل له أنّ كونه فى جهة على سبيل الشغل لها من خصائصه فأمّا اذا لم يكن على سبيل الشغل فمن أين أنّه من خصائصه فان قيل أنّ التفنيد الذى ذكرتموه[2] يقتضى أنّ التحيّز من خصائص التحيّز ولا يتكلّم بهذا محصّلٌ لأن على سبيل الشغل هو التحيّز فالواجب أن لا يراعى ذلك وأن يقال أنّ كونه كائنا فى جهة لا على سبيل التبع لغيره من خصائص التحيّز فلا يجوز أن يثبت من دونه قيل له أنّ قولنا أن من خصائص التحيّز وحكمه أن يكون كائنا فى جهة على سبيل الشغل بها لا يكون تعليقا للحكم بنفسه لأنّه قد لا يكون شاغلا لتلك الجهة ويكون مع ذلك متحيّزا وبعدُ فانّا نقول أنّ مَنْعَه لمثله من أن يحصل بحيث هو من أحكام التحيّز ولا بدّ من أن يكون الرجوع به الى الشغل ولا يلزم أن يكون الحكم تابعا لنفسه فكذلك سبيل ما ذكرناه

وقد قيل فى الجواب عن هذا السؤال أنّ الفناء لو كان يختصّ بجهة

---

1) Von أن نعتقد an aus Glosse ergängt, die im Msor. hinter ويجوز أن يكون فى جهة, Z. 23 der vorigen Seite, gestellt wird.

2) Msor. ذكره.

لوجب أن يكون أحدنا قادرا على خلق الأجسام وانّما يتعذّر عليه[1] فعلها لأنّ الفناء يوجد فى الجهة التى يحاول خلق الجسم فيها وهذا لا يصحّ لأن لقائل أن يقول لو قدرنا على الجسم لقدرنا على هذا الفناء فكان يصحّ أن نفعل الفناء بحيث بعض الأجسام ولو كان كذلك لصحّ منّا أن ننفيه اذا قوى داعينا اليه وبعد فلو قدرنا على الجسم وعلى الفناء لكان لا يصحّ منّا أن نفعل الجسم الّا متولّدا عن الاعتماد وكذلك الفناء ولو [39a] كان الاعتماد مولّدا لهما لم كان بأن يولّد الجسمَ أولى من أن يولّد الفناء لأنّه لا مخصّص وكان يجب أن يولّد الضدّين فى حالة واحدة، على أنّه كان يجوز أن لا يخلق اللّه تعالى الفناء فى تلك الجهة فيتأتّى منّا فعل الجسم وقد علمنا أنّه يتعذّر علينا ايجاد الأجسام على كلّ حال وبعد فانّ الاعتماد لو ولّد الجسم لكان يجب أن تتولّد عن الاعتماد الواحد فى الوقت الواحد ما لا نهاية له من الجواهر فى حالة واحدة لأنّ حكم المحاذيات فى هذا الباب حكم المحالّ وقد علمنا أنّه لو كان ريحٌ لا نهايةَ لآخره لوجب اذا اعتمدنا عليه أن نفعل الكون فى جميعه دفعةً واحدةً وأن نفعل ما لا نهاية له من الأكوان، على أنّ الاعتماد لو ولّد الجوهرَ لما كان بأن يولّده فى بعض المحاذيات فى سمته أولى من أن يولّده فى محاذيات أُخر[2] فى ذلك السمت لأنّ الكلّ فى جهة الاعتماد وهذا يوجب أن يولّده فى سائر الجهات أوّلا فى جهة من الجهات وبعد فانّ الاعتماد لو جاز أن يولّد الجوهر لجاز أن يولّد الكونَ فيه فكان يجب أن يكون محلّه مماسّا لمحلّ ذلك الكون قبل وجود ذلك الكون

---

1) Msor. عليها.   2) Msor. أُخرى.

لأنّ المماسّة شرط في حكم الاعتماد وهو كونه مولّدا لا في وجود الكون فيجب أن يتقدّم الكونُ كما يجب أن يتقدّم وجود السبب الذي هو الاعتماد المسبّب الذي هو الكونُ وهذا يوجب أن يكون محلّه مماسّا للمعدوم فيمكن أن نعلم بهذه الطُرُق أنّ الجسم لا يجوز أن نفعل الجسمَ مع تجويز أن يكون الفناء مختصّا بجهة، وقد قيل في الجواب عن السؤال أنّ الفناء والجوهر لا يجوز أن يتضادّا على الجهة لأنّ الجهة ليست بامرٍ ثابت حتّى [39b] يجوز أن يقال أنّهما يتضادّان عليها وهذا لا يصحّ لأنّ لقائل أن يقول أنّ ذالك أمرٌ معقولٌ وإن لم يكن شيئًا موجودا فيجوز أن يقال أنّ الفناء يختصّ بجهة وانّما يضادّ الجوهرَ اذا حصل في جهته، والذي نعتمد عليه في الجواب عن هذا السُؤال ثلاثة أوْجُه

أوّلها أنّ الفناء لو كان يختصّ بجهة لوجب أن يستحيل نقل الجوهر عن تلك الجهة الى جهة أخرى في حال طروّ الفناء عليها وقد علمنا أنّه يصحّ نقل الجوهر عنها الى جهة أخرى مع طروّ الفناء على تلك الجهة لأنّه بمنزلة أن يخلق الله تعالى ذاك في جهة وجوهرا في جهة أخرى فكما يصحّ هذا عند السائل فكذالك يصحّ أن يَنقُل الجوهر عن تلك الجهة في حال ما يخلق الفناء فيها ولو كان كذالك لكان لا يخلو من أحد أمريْن امّا أن ينفيه أو لا ينفيه فإن نفاه وجب أن يكون مع كونه منتفيا معدوما منتقلا متحرّكا وهذا محال وأن لم يَنْفِهْ لم يجز لأنّ الشرط في مُنافاته له أن يكون من قبل طروّه كائنا في تلك الجهة لا في حال طروّه لأنّ الشيء لا يوجَد مع ضدّه وهذا كما نقول أنّ الشرط في منافاة السواد للبياض أن يصادف وجودَه من قبل في ذالك المحلّ لا في حالة وإذا كان الفناء ضدّا للجوهر وقد تكامل الشرط في منافاته

له فالواجب أن ينفيه وإن نُقل عن تلك الجهة لأنّه قد صادف حصولَه فيها من قبل وهذا هو الشرط في منافاته له فيلزم على هذا أن ينافيه في حال ما يكون متحرّكا منتقلا وذلك محال والوجه الثاني أنّ الفناء لو كان يختصّ بجهة لوجب أن يكون اختصاصه بها لِمَا هو عليه في نفسه لأنّه لا يجوز أن يكون لعلّة وإذا كان كذلك كانت المنافاة تابعة له ولو كان كذلك لاستحال أن يشاركه الجوهرُ في هذه الصفة [40a] فكان لا يجوز أن يكون الجوهر كائنا في تلك الجهة ألا ترى أنّ ما لأجله ينافي السوادُ البياضَ لا يجوز أن يشاركه البياضُ فيه، فإن قيل جَوِّزوا أن يختصّ الفناء بتلك الجهة لأجل معنى يوجَد لا في محلّ قيل له ذلك المعنى ليس بأن يوجب كونَ الفناء في تلك الجهة أولى من أن يوجب كونَه كائنا في جهة أخرى وهذا يوجب أن يحصل في سائر الجهات وأن ينفي الأجسامَ كلّها ولا يمكن السائلَ أن يقول لأجل هذا المذهب أنّ فناء بعض الجواهر ليس بفناء لسائرها وإن قال أنّ ذلك المعنى حاصل في جهة الفناء قلنا فليس بأن يكون الفناء حاصلا فيها لأجله أولى من أن يكون ذلك المعنى حاصلا في تلك الجهة لأجل الفناء وهذا يوجب أن يكون كلّ واحد منهما علّةً في صاحبه واستحالة ذلك بمنزلة تعليل الشيء بنفسه والوجه الثالث أنّ الفناء لو كان يختصّ بجهة لكان لا يخلو من أحد أمرين أمّا أن يكون قد حصل في تلك الجهة في حال يجب حصولُه فيها أو يكون قد حصل في تلك الجهة في حال مع جواز حصوله في غيرها ولا يجوز أن يقال أنّه قد حصل في تلك الجهة في حال يجب حصولُه فيها لأنّ ذلك يوجب أن يكون حاصلا فيها لنفسه أو لما هو عليه في نفسه وكان يجب أن لا يجوز أن

ينتفى به جوهران فى حالة واحدة وكان يجب اذا أراد اللّه تعالى
أن ينفى جوهرين أن يخلق فناءين يختصّ كلّ واحد منهما بجهة
ولو كان كذالك لوجب أن يكون الجنسان المختلفان ينفيان جنسا
واحدا وهذا محال ولا يمكن أن يقال أنّهما ضدّان لأنّه كان يجب
أن يستحيل وجودهما فى حالة واحدة وأن يستحيل أن ينتفى
الجوهران فى وقت واحد [40b] ولا يجوز أن يقال أنّه قد اختصّ
بتلك الجهة لمعنًى لما بيّنّاه من قبل

ذِكْرُ جُمْلَةٍ مِنْ أَسْئِلَةِ مَنْ خَالَفَنَا بِهَذِهِ ٱلْمَسْئَلَةِ وَٱلْجَوَابُ عَنْهَا

قالوا لو لم يكن اللّه تعالى موصوفا بالقدرة على أن يفنى بعض الأجسام
دون بعض لكان فيه تعجيز اللّه تعالى، وربّما يؤكّدون هذه الشبهة
بأن يقولوا كما جاز أن يوجد جوهرا ولا يوجد جوهرا آخر فكذالك
يجوز أن يُفنى جوهرا ولا يفنى آخر، وربّما يقولون كما يجوز أن
يسودّ جسمٌ ويبيضّ غيرُه [1]) فكذالك يجوز أن يفنى جسما ويُبقى
غيرَه لأنّ ذالك لا يكون متنافيا كما يتنافى أن يكون الجوهر الواحد
أسود أبيض وموجودًا معدومًا الجواب يقال لهم فيما قالوه أوّلاً أنّ
اللّه تعالى لا يجوز أن يوصف بالقدرة على أن يجمع بين السواد
والبياض ولا يكون ذالك تعجيزا لأنّه يستحيل وجود الشىء مع
ضدّه والوَصْفُ بالقدرة على المُحَال مُحَالٌ فكذالك قد ثبت بما
ذكرناه فى الدلالة أنّ الفناء يضادّ الجواهرَ كلّها فتخلّقهُ للفناء مع
بقاء بعض الجواهر يكون بمنزلة الجمع بين السواد والبياض فى محلّ
واحد فكما يستحيل أحدها فكذالك سبيل الآخر فى الاستحالة [2])

---

1) Viell. besser für جسم des Mscr. جسما zu lesen und zu punktieren: يسوّد جسما ويبيّض غيرَه. 2) Hier folgt im Mscr.:

فأمّا ما ذكروه ثانيا فالجواب عنه أنّ وجود الجوهر يكون بالفاعل فيجب أن يصحّ منه أن يوجد جوهرا ولا يوجد آخر وعدمه عند طروّ الفناء يكون لأمر يرجع اليه كما يقولون فى عدم السواد عند طروّ البياض عليه فكما لا يجوز والمحلّ فيه عشرة أجزاء من السواد أن يُفنى بعضها ببياض يوجده فى ذلك المحلّ دون البعض الآخر وإن جاز أن يوجد بعض السودات دون بعض فكذلك وإن جاز أن يوجد بعض الجواهر دون بعض فإنّه لا يجوز اذا أوجدها أن يُفنى بعضها دون بعض فأمّا ما قالوه أخيرا فالجواب عنه أنّ كون المحلّ الواحد أسودَ أبيضَ إنّما استحال لاستحالة وجود الضدّين وقد بيّنّا فيما تقدّم أنّ سبيل الفناء مع الجواهر كلّها سبيل السواد والبياض اذا كان محلّهما واحدا فكما بيّنّا فى كون المحلّ أسودَ أبيضَ فكذلك حال وجود الفناء مع وجود بعض الجواهر كما بيّنّا فى أن يكون الشىء الواحد موجودا معدوما فكذلك بيّنّا أن يكون الفناء موجودا مع الجوهر الذى يضادّه بل يجب أن يكون ذلك الجوهر لأجل وجود الفناء معدوما ولأجل ما تثبت له صفة الوجود موجودا حتّى يكون موجودا معدوما فقد بان فساد ما ذكروه فى هذه الشبهة

ويتلوه فى الجزء الرابع فأمّا ما ذكروه ثانيا وصلى الله على سيّد المحمّد وآله الطاهرين [41a] الجزء الرابع من مسائل الخلاف بين أبى هاشم وبين البغداديّين املاء الشيخ أبى رشيد بن محمّد بن سعيد النَيْسابورىّ رحمه الله تعالى [41b] بسم الله الرحمن الرحيم

مَسْئَلَةٌ فِى أَنَّ ٱلْجُزْءَ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُوضَعَ عَلَى مَوْضِعِ ٱلْاِتِّصَالِ مِنَ ٱلْجُزْءَيْنِ أَمْ لَا يَصِحُّ ذَالِكَ

اعلم أنّ شيخنا [42a] أبا هاشم قد جوّز ذالك واليه يذهب بعض المتأخّرين من أصحابه وله فيه مسئلة وقد تتبّعناها فى كتاب الجزء وقد كان أبو علىّ يقول أنّ ذالك لا يجوز واليه كان يذهب شيخنا أبو اسحق وله فيه مسئلة حسنة وهو الذى يقوله شيخنا أبو القسم ونحن نورد فى هذه المسئلة ما يمكن أن ننصر[1] به كلّ واحد من القولين ونبيّن ما هو الصحيح من ذالك ان شاء اللّه تعالى والذى يمكن أن يُنصر به قولُ شيخنا أبى هاشم أنّه لو لم يكن هذان الجوهران حاصليْن على ما هما عليه فكان ذالك الجوهر يجوز أن يحصل فى المحاذاة التى لو حصلا على ما هما عليه[2]) لكان على موضع الاتّصال منهما لأنّه لا جهة فارغة الّا ويصحّ أن يقدّر فيها هذا التقديرُ فلو كان لا يجوز أن يحصل الجوهر فى هذه المحاذاة لكان لا يجوز أن يحصل فى شىء من المحاذيات وكما يجوز أن يحصل فى هذه المحاذاة متى لم يكن الجوهران تحته فيجب أن يصحّ حصوله فيهما وان كانا تحته لأجل أنّ حال تلك المحاذاة فى كونها فارغة وفى صحّة حصول هذا الجوهر فيها لا تتغيّر بأن يكون الجوهران تحته الّا وسكونا تحته، ويمكن أن يقال أيضا لو فرضنا أربعة أجزاء كالخطّ ثمّ أزلنا الجزءيْن[3]) اللذيْن فى الوسط وبقى الطرفان مفترقيْن لأمكن أن يوضع جزء

---

1) Mscr. ننصره. 2) Von فكان ذالك an aus Glosse. 3) aus Glosse.

فى وسطهما لا على وجه يلاقى واحدا من الطرفين فاذا كان كذلك
كان شاغلا لقسط من محاذاة الجوهر الذى اتّصل باحدى الطرفين
وشاغلا لقسط آخر من محاذاة الجوهر الآخر الذى كان متصلا
بالطرف الآخر وكما يصحّ ذلك فى المحاذاة يصحّ فى الجوهر نفسه،
ويمكن أن يقال أيضا لو قدّرنا ثلثة أجزاء كالخطّ وكان على كلّ
واحد من الطرفين جزء وقد حاول قادران متساويا المقدور تحريك
كلّ واحد [42b] من الجزءين الى الوسط لوجب أن يصحّ أن
يأخذ كلّ واحد منهما قسطا من ذلك الوسط ولا يجوز أن يقال
أنّ كلّ واحد من الجزءين يبقى فى مكانه لأنّ اعتماد هذا الجزء
لا يكون ممنوعا من التوليد باعتماد آخر يكفيه الّا اذا كان ذلك
الاعتماد فى محلّ هذا الاعتماد يبيّن ذلك أنّ اعتماد أحدهما انّما
يجوز أن يمنع اعتماد الآخر من التوليد بأن تولّد فى محلّه أكثر
ممّا يتولّد عن الآخر أو مثل ما يتولّد عن الآخر فيتمانعان كنفسين
تتمانعان فى نقل جسمين متلاقيين وبعد فلو جاز أن يمنع من غير
طريق التماسّ لوجب أن يصحّ أن يمنع الاعتمادُ الذى فعله فى
يدى اعتمادَ جسم آخرَ من التوليد وإن كان بينى وبينه مسافة
بعيدة فان قيل انّما يتمانعان لأنّه لا يكون أحدهما بالتوليد أولى من
الآخر ولا يمكن توليدهما قيل له لا مانع يمنع من أن يولّدا على
الحدّ الذى ذكرناه [1]) الّا مذهب بعيد [2]) لم يصحّ وانّما نورد هذه
الدلالة لافساد ذلك المذهب والمذاهب تبنى على الأدلّة والأدلّة
لا تُبنى على المذاهب وبعد فانّ هذا لو منع لوجب أن يتعذّر
الفعل على الساهى لأنّه لا يكون أحد الضدّين بالوجود أولى من

1) Mscr. ذكرنا. 2) Mscr. بعد.

الآخر فإن قيل أليس لو قدّرنا أربع مربّعات على وجه لا تلاقى بينهما وكان بينهما مقدار مربّعة فارغة واعتمد عليها أربعة من المقاديرين وتساوت مقدوراتهم فإنّه يتعذّر تحريك شيء منها وإن لم يكن بينهما تلاق ويبقى كلّ واحد منها في محاذاتها قيل له أنّه لا بدّ من أن تتلاقى بأركانها ونجدها[1] كذلك وكذلك لو لطخ ركن كلّ واحد منها بالمداد أسودّ ركن الآخر بقدر ما يلاقيه وإذا كان كذلك [48a] صحّ أن يتمانع وليس كذلك سبيل هذين الجزئين اللذين على الطرفين لأنّهما لا يتلاقيان فكيف يتمانعان، ويمكن أن يقال أيضا أنّ قطر المربّعة لا بدّ من أن يرى كأنّه أطول من الضلع وإنّما كان كذلك لأنّهما تتلاقى بأركانهما ولا يجوز أن يقال أنّ العلّة فيه مقصورة على أنّ الخلل الذي بين أجزاء القطر أكثر وهي على سبيل الانعراج لأنّ هذا التعليل لا يمنع من التعليل[2] الذي ذكرناه ولا شبهة في أنّ هيئة الجزء بالمربّع أشبه وقد علم أنّ المربّعات إذا وضعت على ذلك الحدّ فلا بدّ من أن تتلاقى بأركانها فكذلك حال الأجزاء يبيّن ذلك أيضا أنّه لا يمكن أن يوضع جزء آخر بينهما على ذلك السمت وإنّما كان كذلك لأجل الاتّصال وبعد فإنّ تفكيك أجزاء الحديد على سمت القطر في أنّه يتصعّب بمنزلة ما يتصعّب في سمت الضلع معلوم فلا يجوز أن يقال أنّه لا يتألّف على ذلك السمت وعلى حدّ الانعراج وإذا كان كذلك وجب أن تكون الأجزاء متّصلة على سمت القطر بأركانها ولن يكون كذلك إلّا والبعض بمنزلة الجزء الذي يوضع على موضع الاتّصال من الجزئين

---

1) Kann auch بحدّها heissen. 2) Von لا an aus Glosse.

والذى يمكن أن يُنصر به القول الآخر هو أنّ ذلك يقتضى تَجَزُّو[1] الجزء ألا ترى أنّ كلّ واحد من الجزءين يلاقى قدرا من ذلك الجزء سوى ما يلاقيه الآخر فلو تنصّف لكان لا يزيد حاله على ذلك وهو أيضا لا بدّ من أن يلاقى قدرا من كلّ واحد من الجزءين هو أقلّ من قدر الجزء كما هو ويمكن أن يُعترض على[2] هذا الوجه بأن يقال إنّ الجزء إذا وُضع على موضع الاتّصال فإنّه يلاقى قسطا من كلّ واحد منهما من غير أن يكون الجزء متجزّئا فى نفسه كما أنّه اذا لاقاه جُزءان من جهتين شغل كلّ واحد منهما قسطا منه وهو معقول ولا يمكن سواه وإن وقع امتناع [43b] صعب فذلك عبارة وإلّا فالمعنى صحيح ولا يجوز أن تكون ملاقاته للجزءين من جهتين موجبة لتجزّئ الجزء فكذلك سبيل وضع جُزء على موضع الاتّصال من الجزءين، وقد قيل أنّ ذلك لا يجوز لأنّه يوجب أن يكون فى الجزء كونان ضدّان لأنّا لو قدّرنا نقله بمقدار قسطه من أحد الجزءين لكان يبطل ما فيه من الكون أوّلا واذا صحّ ذلك وجب أن يقال أنّ ذلك القدر من الشغل من هذا الجزء يقتضى إثبات كون فيه على حدّه وكذلك القدر الآخر من الجزء الآخر وهذا يوجب أن يكون فيه كونان ضدّان ويمكن أن يعترض على ذلك بأن يقال إنّا قد بيّنّا أنّ الجزء يجوز أن يوضَع فى هذه المحاذاة لو لم يكن الجوهران تحته ولو وُضع فيها لَمَا وجب أن يكون فيه كونان ضدّان بل الكون واحدٌ لأنّ المحاذاة واحدة فكذلك إذا كان الجزآن تحته، وقد قيل أنّ ذلك لو جاز لوجب أن لا يكون الاعتماد بأن يولّد الكونَ فى الجزء على حدّ يأخذ من

---

1) Mscr. تجزّى. 2) fehlt im Mscr.

أحدهما نصفا ومن الآخر نصفا أولى من أن يولّد على حدّ يأخذ من أحدهما قدر رُبْع ومن الآخر ثلاثة أرباع أو من أحدهما قدر خُمس ومن الآخر أربعة أخماس لأنّه لا مزيّة لتوليده لأحد الكونَيْن على توليده للكون الآخر وهذا يوجب أن تجتمع فى الجوهر أكوان متضادّة فى حالة واحده وذالك محال قالوا ولا يمكن أن يقال هذا مثل ما نعلم أنّ الاعتماد يولّد الكون فى محلّه فى أقرب المحاذيات من المحاذاة التى حصل فيها محلّه ثمّ فيما يليه على التدريج لأنّ كلّ واحد من الكونيْن اللذيْن صوّرناها حاصل فى المكان الثانى من المكان الذى حصل فيه محلّ الاعتماد ويمكن أن يُعترض عليه بأن يقال أليس قبل حصول هذيْن الجزءيْن فى هاتيْن المحاذاتيْن كان [44a] يمكن أن يحصل الجوهر على حدّ لو كان تحته جوهران لكان على موضع الاتّصال [1]) ولا يمكن الامتناع منه لوجهيْن أحدهما أنّه لا محاذاة فارغة الّا ويجوز أن يحصل فيها جوهر والثانى أنّه لا محاذاة فارغة الّا ويمكن أن يكون مكانا لجوهر على حدّ [2]) لو حصل تحته جوهران لكان على موضع الاتّصال واذا كان كذالك لزم فيما نقرّره أن يكون الاعتماد ليس بأن يولّد الكونَ فى ذالك الجوهر على حدّ الذى يكون قد أخذ نصفا من محاذاة ونصفا من أخرى أولى من الوجوه الأُخر فإن قيل أنّ هذا الكون يحصل فى الجوهر ابتداء ولا يتولّد عن اعتماد وانّما يمكن ذالك فيما يتولّد عنه قيل له ما الذى يمنع من أن يتولّد عن الاعتماد ولا جنس من الأكوان الّا ويجوز أن يتولّد من الاعتماد وبعد فانّا نقول ونحن أيضا انّما

---

1) Hier folgt im Mscr. ولا يمكن أن يحصل الجوهر على حدّ
2) fehlt im Mscr. لو كان تحته جوهران لكان على موضع الاتّصل.

تجوّز أن يحصل الجوهر على موضع الاتصال من الجزءين بدن مبتدأً لا يكون يتولّد عن الاعتماد ولا على طريقة الحركة كما قلنا سواء سواء، وقد قيل أيضا اذا وضعنا اربعة أجزاء مثل الخط ثم رفعنا الجوهرين اللذين في الوسط فانّه لا يجوز أن يوضع جزء على حدّ لا يلاقي واحدا منهما لأنّ ذلك يوجب أن يكون الخلل الذي بين أجزاء الطرفين وبين الجزء الذي وصفناه أقلّ من معدار جزء وهذا يوجب أن يصحّ أن يكون أقلّ من الجزء شيء كما صحّ أن تكون جهته أقلّ من محاذاة جزء ويمكن أن يعترض على ذلك بأن يقال أنّ هذا دعوى منكم لأنّه ليس يصحّ ان يكون أقل من الجزء شيء عند مَنْ يخالفكم في هذه المسئلة وان صحّ أن يكون خلل أقلّ من محاذاة جوهر فجَمْعكم بين هذين الأمرين دعوى [44b] فيها ينازعون وبعد فانّا قد بيّنّا أنّ الجوهر يجوز أن يوضع في جهة لو كان تحته جوهران لكان على موضع الاتّصال ثمّ لا يلزم على ذلك أن يجوز أن يكون أقلّ من الجزء شيء فكذلك ما قلناه، ويمكن أن يقل أيضا اذا قلتم أنّ الجوهر يجوز أن يلاقي بستّة أمثاله من ستّ جهات فلا بدّ من أن تقولوا أن كلّ جهة من هذه الجهات أقلّ من نفس الجزء فيجب أن تجوّزوا تجزّؤه[1]) واذا لم يلزمكم على هذا القول تجزّؤ[1]) الجزء فكذلك لا يلزم من يذهب الى أنّ الجزء يجوز أن يوضع على موضع الاتّصال من الجزءين أن يقول أنّه يصحّ أن يكون الشيء أقلّ من جزء فقد بان بهذه الجملة أنّ الصحيح ما قاله شيخنا أبو هاشم

---

1) Mscr. تجزّئه.

Der uns vorliegende arabische Text ist der erste Teil[1]) der von *Schreiner* nach Bedeutung und Inhalt schon behandelten[2]) „Streitfragen der Bagdadenser und Basrenser“[3]). Das Kapitel giebt, wenn auch nicht ein fertiges System, so doch die Grundlagen eines Systemes der Atomistik vom Standpunkt der basrensischen Mu'taziliten aus[4]). Wir kannten bisher wesentlich auf Grund der Darstellungen Maimonides'[5]) und Ahron ben Elia's[6]) die atomistischen Anschauungen der Aš'ariten, die zuletzt

[1]) Nach Schreiner's Annahme der dritte Teil; indes halte ich die Handschrift am Anfang für vollständig; eine Unvollständigkeit habe ich im Manuskript nur zwischen f. 156b und 157a wahrgenommen, wo eine Anzahl Blätter fehlen muss.

[2]) Schreiner, Studien über Jeschu'a ben Jehuda (XVIII. Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin) S. 20ff.

[3]) mscr. Berlin; Glaser 12; Ahlwardt IV, 5125. f. 1b—46b: al-kalām fi'l-ǵawāhir in 19 Fragen. Die letzte von diesen, 44b—46b, über die Kugelgestalt der Erde, lasse ich hier aus. Die Handschrift ist, obwohl kollationiert, doch inkorrekt und veranlasst zu häufigen Textkorrekturen, teilweise mit Benutzung von Rand- oder Textglossen. Ich glaubte alle, auch selbstverständliche Korrekturen, verzeichnen zu müssen; teilweise habe ich sie durch hinweisende Noten in der Inhaltsangabe gestützt.

Ich erfülle die angenehme Pflicht, der Verwaltung der Königlichen Bibliothek zu Berlin, welche mir die Benutzung dieser Handschrift, wie auch anderer gütigst ermöglicht hat, sowie auch der Universitätsbibliothek in Leiden an dieser Stelle meinen besten Dank auszusprechen.

[4]) Ueber die mu'tazilitischen Schulen von Baġdād und Baṣra im 10. Jahrhundert Steiner, Die Mu'taziliten S. 80ff.

[5]) Dalālat al-ḥā'irīn I, 73. Munk, Le guide des Égarés S. 375ff. Dazu Belegstellen wesentlich aus aš'aritischen Kalāmwerken bei Schreiner, Der Kalām in der jüdischen Litteratur (XIII. Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums zu Berlin) S. 45ff.

[6]) Ez ḥajim, herausgegeben von Steinschneider und Delitzsch S. 12ff. Auf die Bedeutung gerade unseres Textes für das Verständnis karaischer

ausführlich in ihrer Bedeutung für die Geschichte der Atomistik *Lasswitz*[1]) dargestellt hat. Aus der vorliegenden Quelle lernen wir die Zwischenglieder der uns bisher nur in ihrem Abschluss bekannten Entwickelung kennen. Wir erhalten ein völlig neues und verändertes Bild einer Atomistik der Mutakallimūn. — Auch für die Geschichte der Mu'taziliten besitzt unsere Quelle spezielle Bedeutung. Auf Grund der Nachrichten al-Sahrastānī's und al-Igī's spricht *Steiner* von scholastischen Spitzfindigkeiten und dürren Schulstreitigkeiten zwischen den Schulen von Bagdad und Basra, während uns unsere Quelle in dieser Zeit, wenn auch nicht die Enstehung, so doch die Ausbildung eines ernsten naturphilosophischen Systems zeigt. Aus dieser Zeit haben wir, abgesehen von 'Abd al-Gabbār's Muḥīṭ in Mattaweihi's Magmū'[2]) und karäischen Autoren[3]) keine mu'tazilitischen dogmatischen Werke, und alle diese geben immer in derselben stereotypen Anordnung[4]) gehaltene, religionsphilosophische Systeme. Die naturphilosophischen Voraussetzungen, die, ausser aus Schreiners gelegentlichen Anführungen fast vollkommen unbekannt waren, geben uns erst die Masā'il, die eine gewisse Ergänzung und Parallele allein an dem Kalāmkapitel aus der, dem 15. Jahrhundert angehörenden Encyklopädie des Aḥmad b. Jaḥjā al-Ḥasanī[5]) finden.

Autoren hat schon Schreiner (Jeschu'a S. 21) hingewiesen. Bei Ahron ben Elia finden wir eine grosse Zahl wörtlicher Uebereinstimmungen mit den Masā'il.

[1]) Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik. I, S. 148—152: Die Atomistik der Mutakallimūn.

[2]) Schreiner, Jeschu'a S. 28 giebt das Inhaltsverzeichnis der Handschrift.

[3]) ib. S. 24.

[4]) ib. S. 24, Anm. zu S. 23. Schreiner, Kalām S. 5.

[5]) Das Werk führt den Titel: البحر الزخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار. mscr. Berlin, Glaser 230. 231. Ahlwardt IV 4894. 4895. Das Kalāmkapitel, das die Ueberschrift führt: ك رياضة الأفهام في لطيف الكلام ist in f. 26 b—45 a dieser Handschrift, ausserdem in Glaser 3, Ahlwardt 4899; ich citiere nach Glaser 230. Der Inhalt dieses Kapitels, das er unter Murtaḍa citiert, giebt Schreiner Jeschu'a S. 22. Das Kapitel geht

Der Verfasser der Masā'il ist Abū Rašīd Sa'īd b. Muhammed b. Sa'īd al-Naisābūrī; er lebte zwischen 320/932 und 460/1068[1]. Im Kitāb al-Muḥaṣṣal des Faḫr al-dīn al-Rāzī (mitgeteilt bei Schreiner[2]) wird er neben dem Ḳāḍī 'Abd al-Ǵabbār, dem Verfasser des Muḥīṭ bi-l-taklīf, erwähnt und zwar, wie in einer Randglosse hinzugefügt wird, als Schüler desselben. Auch bei al-Ḥasanī wird Abu Rašīd in der, f. 5 vorausgehenden, Liste der Abkürzungen genannt, in der Einzeldarstellung der Substanzenlehre aber nicht citiert. Der Verfasser steht, wie bekannt ist, auf basrensischer Seite; im besonderen vertritt er den Standpunkt Abu Hāšim's[3], während er andere basrensische Ansichten, wie die Abu 'Alī's,[4] des Vaters, und Abu Abdallāh's und Abu Isḥāḳ's[5], der Schüler Abu Hāšim's, bekämpft. Sein

---

auf ältere Nachrichten zurück und hat sich mir, an den Masā'il geprüft, durchaus zuverlässig erwiesen. al-Ḥasanī, unter diesem Namen citiere ich, rubriciert im wesentlichen nur die verschiedenen Ansichten der einzelnen Gelehrten und bringt dann unter der Formel لنا, قلنا, قلت, seine eigene Ansicht, die fast immer mit der Abu Hāšim's übereinstimmt. Die hier citierten Gelehrten reichen bis auf den Ḳāḍī 'Abd al-Ǵabbār herunter, den wir in dem hier edierten Teil der Masā'il nicht erwähnt finden.

[1] Ahlwardt, Verzeichnis der arabischen Handschriften der Kgn. Bibliothek zu Berlin IV S. 448.

[2] Zur Geschichte des Aš'aritenthum (Actes du 8.e Congrès International des Orientalistes) S. 90 Anm. 5.

[3] Ahlwardt a. a. O. Schreiner, Jeschu'a S. 21. Im vorliegenden Kapitel wird nur ein Beweis Abu Hāšims für nicht beweiskräftig erklärt.

[4] Gewöhnlich al-Ǵubbā'ī genannt; beide werden in unserer Quelle entweder einzeln als šeiḫuna oder zusammen als al-šeiḫāni citiert. Ueber beide zuletzt Spitta, Zur Geschichte Abu'l Ḥasan al-Aš'arī's S. 88 ff. Ueber Abu Hāšim Schreiner, Aš'aritenthum S. 86. Ueber ihn sagt das K. al-milal wa'l-niḥal aus der Encyklopadie al-Ḥasanī's, (siehe S. 6 Anm. 5) Glaser 230, f. 9b in der sonst nur aufzählenden Uebersicht der Mu'taziliten: ولم يبلغ غيره مبلغته في علم الكلام.

[5] Sie werden nebeneinander aufgezählt im Kitāb al-Muḥaṣṣal S. 583 (Schreiner, Aš'aritenthum S. 90 Anm. 4), bei al-Ḥasanī (Glaser 230 f. 9b) in der 10., Abu Hāšim folgenden, Generation: Abu 'Abdallāh al-Baṣrī, Abu Isḥāḳ b. Ajjāš. Der letztere mit dem Namen: Abu Isḥāḳ Ibrahim b. Muhammed b. 'Ajjāš auch Fihrist, ed. Flügel 173, 21.

Standpunkt als Späterer zeigt sich selten. Gelegentlich nur lässt er indes das charakteristische Bestreben der jüngeren Basrenser erkennen, reelle Differenzen der gegnerischen Schulen in nominelle aufzulösen[1]). Eine spätere Tendenz in der Auffassung älterer Ansichten ist bei der Frage der punktuellen oder raumerfüllenden Atome wahrzunehmen[2]). Rein äusserlich verrät sich der jüngere Standpunkt des Verfassers, wenn er (Fr. XV) von denen spricht, die sich an Abu'l Ḳāsim[3]) anlehnen, von denen ihm einer, den er in Naisābūr sah, eine Ansicht Abu'l Ḳāsim's bestätigt habe. —

Gegen Abu'l Ḳāsim's ʿUjūn al-masā'il[4]), richtete sich, wie bekannt[5]), die Polemik unseres Verfassers. Wie ich indes glaube, nicht in allen Teilen seines Werkes; in dem vorliegenden Abschnitt wesentlich in den mittleren Partieen Frage V—XI, die äusserlich eine gewisse, nicht durch die Unwichtigkeit der Gegenstände bedingte Knappheit im Gegensatz zu den anderen Partieen des Werkes zeigen. Diese sieben Fragen gebrauchen auch überwiegend den terminus ǵuz' für Atom[6]) und verraten die geschilderte Tendenz des jüngeren Bearbeiters. Die übrigen Teile unseres Kapitels zeigen von dieser litterarischen Polemik nichts, von Polemik überhaupt nur wenig. Sie sind im wesentlichen

---

[1]) Der charakteristische Ausdruck dafür lautet وهذا خلاف في العبارة.

[2]) Siehe unten S. 17 Anm. 1.

[3]) Ueber Abu'l Ḳāsim: Steinschneider, Polemische Literatur. S. 28. Šahrastānī nennt ihn al-Kaʿbī, (ihm folgend Steinschneider). In unserer Quelle und bei al-Ḥasanī heisst er al-Balḫī. (auch Fihrist 174, 1 ist unter al-Balḫī neben al-Ḥajjat Abu'l Ḳāsim zu verstehen). Unter Abdallāh b. Aḥmad b. Maḥmūd al Balḫī oder al-Kelbī (K. al-Muḥaṣṣal II, 148 bei Schreiner, Aš'ariteuthum S. 36, Anm. 5) ist auch Abu'l Ḳāsim zu verstehen, da ihn auch Ḥasanī f. 9a unter dem Namen: Abu'l Ḳāsim ʿAbdallāh b. Aḥmad al-Balḫī citiert.

[4]) Diese werden citiert: p. 35, 36, 37 im letzteren Falle ohne Nennung Abu'l Ḳasim's: ذكر في عيون المسائل. Ein anderes Werk Abu'l Ḳāsim's wird, wenn auch nicht dem Titel, so doch dem Inhalt nach p. 27, p. 40 citiert: Kitāb ma ḫālafa aṣḥabahu fīhi.

[5]) Ahlwardt, IV, S. 448. Schreiner, Jeschuʿa S. 21.

[6]) Siehe darüber S. 17 Anm. 1.

durchaus authentische[1]) Darlegungen der basrensischen Ansichten. Die gewählte Form von Frage und Antwort ist eine ganz gewöhnliche litterarische Form der Zeit, setzt keine reelle Diskussion voraus[2]). Nur die den einzelnen Kapiteln angehängten Fragen zeigen persönliche Beziehungen und richten sich, wie sich zu Frage VI[3]) erweist, gegen Abu'l Ḳāsim. —

Die den einzelnen Fragen vorausgeschickte Zusammenstel-

[1]) Der Verfasser beruft sich in seiner Darstellung an verschiedenen Stellen ausdrücklich auf ältere Beweise; meistens allgemein unter der Formel: لما (بما) قد بيّن فى الكتب p. 9. 21. 39. Fr. XVII; auch unter der Formel: قد قيل z. B. p. 39. Fr. XVII. (Die Beweiskraft der unter dieser Formel citierten Beweise wird meist von dem Verfasser erschüttert und eigene Beweise an deren Stelle gesetzt), bisweilen auch unter der Formel: وقد أُستدلّ على ذالك. Die letztere Form findet sich vorzugsweise bei Angabe einiger zum Beweis des leeren Raumes verwandter physikalischer Beobachtungen (p. 27, p. 29). Von einer dieser wird p. 27 angegeben, dass sie Abu Isḥāḳ b. ʿAjjāš schon citiert habe. Dieser muss also ein Buch über den leeren Raum, vielleicht über die Atomistik überhaupt verfasst haben. In derselben Untersuchung wird auch Abu Hāšim citiert mit einem, nicht stichhaltigem Beweise p. 29 und der Widerlegung Abu'l Ḳāsim's ibidem. Abu Hāšim ist auch das zweimal citierte K. al-naḳḍ ʿalā aṣḥāb al-ṭabāʾiʿi p. 25, 16. 38, 13 zuzuschreiben, denn der Fihrist I. 174, 14 erwähnt ein Werk Abu Hāšim's unter dem Titel: K. al-ṭabāʾiʿi wʾal-naḳḍ ʿalā al-ḳāʾilīna bihā. Nach dem Namen und den beiden Citaten zu schliessen, richtet sich das Buch gegen die Annahme der 4 Naturzustände und überhaupt gegen jede organische Naturerklärung. Von seinen eigenen Werken citiert der Verfasser Fr. XVIII nur ein K. al-ǵuz', also wohl eine systematische Arbeit über die Atomistik. In diesem Buche habe er eine von Abu Hāšim vorgebrachte Frage erledigt. — Der Verfasser hat also eine reiche Litteratur vor sich gehabt, die er teils exerpiert, teils erweitert hat. Die Thatsache, dass Abu Hāšim's Schüler Abu Isḥāḳ und der Verfasser selbst eigene atomistische Werke verfasst haben, ist interessant.

[2]) Der Ausdruck „Frage“ wird auf die, mit „Wenn jemand“ beginnenden Einwände nur selten gebraucht. In solchen Fällen allein handelt es sich bei dieser Form um wirkliche Einwände.

[3]) Die dieser Untersuchung angehängte Frage auf p. 37 entspricht dem auf p. 36 als Ansichten Abu'l Ḳāsim's überlieferten; ähnlich auch bei Frage III.

[illegible] einzelnen Ansichten, Azl genannt[1]), beschränkt sich fast nur auf die beiden entgegengesetzten Anschauungen der Basrenser und Abu'l Ḳāsim's, selten werden ausführlichere Nachrichten gegeben. Ausser den schon genannten Mu'taziliten werden noch genannt: Abu'l Ḥusain al-Ḫajjāṭ[2]), der Lehrer Abu'l Ḳāsim's, Abu Bekr b. al-Iḫšîd[3]), Abu 'Abdallāh Muhammed b. 'Omar al-Ṣaimarî[4]). Von den jüngeren Bagdadenser wird nur Abu Ḥafṣ al-Ḳirmîsînî (Fr. XIV) genannt, von älteren Autoren Ibrahîm, genannt al-Naẓẓâm[5]).

Als Mittel der Beweisführung gebraucht der Verfasser hauptsächlich: Hinweis auf den regressus in infinitum, auf ein Reciprozitätsverhältnis, auf gleichzeitige Existenz und Nichtexistenz, die Teilung der Atome, den Sprung, die Koexistenz zweier Körper im selben Ort und zur selben Zeit. Die Bedeutung der einzelnen macht die Inhaltsangabe klar. Dass in diesem scholastischen Werke auch die physikalische Beobachtung, teilweise sogar das Experiment zu den Beweismitteln gehört, verdient hervorgehoben zu werden. Seinen Ausgang für die Beweisführung nimmt der Verfasser meistens von Disjunktionen[6]) von grösserem oder kleinerem Umfang.

Das System der basrensischen Atomistik, wie es die Zusammenstellung der zerstreuten Aeusserungen unseres Verfassers ergiebt,

[1]) Fr. XIII.

[2]) Ueber ihn Steiner, S. 81.

[3]) Fihrist I, 172 zahlt ihn unter die hervorragendsten Mu'taziliten. Ibn Ḥazm, Milal II, 145 (bei Schreiner Aš'aritenthum S. 86 Anm. 5) betrachtet ihn als Führer einer der 3 Hauptrichtungen der Mu'taziliten neben Abu Hāšim und Abu'l Kāsim, den Führern der beiden anderen Richtungen.

[4]) Er wird mit dem ersteren zusammencitiert Fr. XVII, ebenso werden sie Fihrist 173, 27, 174, 6 zusammengenannt. al-Ḥasani f. 9b zählt al-Ṣaimarî (allein diesen Namen führt er auch im Fihrist) unter den Zeitgenossen Abu Hāšim's auf. Mit Abbād b. Suleimān al-Daimarî (Schreiner, Aš'aritenthum S. 58) ist er nicht identisch.

[5]) Ueber ihn Steiner S. 81.

[6]) Manche dieser Disjunktionen betrachtet Schreiner, Jeschu'a S. 28 als eine Einteilung der „Wirkenden"; ich glaube nicht, dass man ihnen diese Bedeutung beilegen kann.

ist eine Combination atomistischer und aristotelischer[1]) Ansichten, der Korpuskularphyik mit der Theorie der substantiellen Formen.

Substanz ist hier dasjenige, was in seiner Existenz einen Raum erfüllt und unmöglicherweise weiter teilbar ist, d. h. die Substanz ist das raumerfüllende (متحيّز) Atom. Dieses Atom heisst nun جزء, — الجزء الذى لا يتجزّأ; meistens ja fast immer führt es aber den Namen جوهر d. h. Substanz. Substanz und Atom sind also für unser System vollkommen identisch. Nicht das Atom schlechthin ist جوهر منفرد. Dieser Ausdruck bedeutet im speziellen: „das isolierte Atom" — Auch das Atom nimmt schon einen Raum ein, wenn auch nicht den Makān, den dreidimensionalen Raum. Diesen braucht das Atom nicht, denn er ist ein Körper, nämlich das, was die Dinge am Fallen hindert, worauf sie ruhen. Als raumerfüllendem Atom kommt auch ihm schon eine Quantität, eine gewisse Raumgrösse zu, مساحة, welche unmöglich sich erst aus der Zusammensetzung ergeben kann, vielmehr von dieser schon vorausgesetzt wird. Diesem Attribut des Atoms, der Raumerfüllung, entsprechen gewisse Bestimmungen desselben. Als raumerfüllende Substanz nämlich nimmt es Accidenzen an, ferner verhindert es ein anderes, an seine Stelle treten und schliesslich kann es als raumerfüllende Substanz mit zwei Sinnen so. des Sehens und Tastens wahrgenommen werden.

Wenn das Atom raumerfüllend ist, muss es in einer Richtung sein. Denn allein dadurch wird ein anderes Atom verhindert, seine Stelle einzunehmen und wird gezwungen, in eine der 6 Stellungen zu ihm zu treten. Indes ist zu bemerken, dass nur die wirkliche Einnahme einer Richtung, nicht die

[1]) Damit gebe ich kein Urteil über die Quelle des vorliegenden Systems ab; ebenso wenig beabsichtige ich, mit gelegentlichen Citaten aus Aristoteles, die ich allein zur Nacherklärung ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit heranziehe, einer Untersuchung über die Quellen unseres Systems zu präjudicieren. — Bei der hier folgenden Darstellung des Systems gebe ich keine Belege. Die Inhaltsangabe mit Anmerkungen bringt dieselben.

blosse Annahme derselben eine Eigentümlichkeit der Raumerfüllung ist. Ausser diesen beiden Attributen der Raum- und Richtungeinnahme kommt nun dem Atom noch ein drittes Attribut zu: die Existenz, wuğūd, welche ihrerseits die Voraussetzung für die Raumerfüllung ist. Aber auch im Nichtsein schon hat das Atom unbedingt ein Attribut, das man als sein Wesensattribut bezeichnen kann, nämlich die Substantialität.

Das Attribut der Richtung hängt ab von einem der Accidenzen der Substanz, dem „Sein" (kaunun) des Atoms, d. h. dem Sein des Atoms in einem bestimmten Sinne oder dem speziellen Sein des Einzelatoms. Dieses „Sein" also hat auf das Attribut der Richtungnahme Einfluss. Solange dasselbe Sein an ihm ist, kann das Ding nicht seine Richtung ändern, und umgekehrt, solange das Atom dieselbe Richtung hat, können nicht verschiedene akwān d. h. Seinsmöglichkeiten an ihm sein. Da die Substanz, wenn sie raumerfüllend ist, auch in einer Richtung sein muss, für die Richtung aber das Accidenz des „Sein" erforderlich ist, so muss sie dieses, während sie sonst alle Accidenzen entbehren kann, unbedingt tragen.

Ueber die Gestalt der Atome erfahren wir in den Masā'il nur beiläufig (Fr. XVIII) dass seine Gestalt am ähnlichsten einem Viereck, resp. Würfel sei. Bei al-Ḥasanī dagegen ausführlicher f. 27b: „Die Substanz d. h. Atom ist nicht würfelförmig, sondern nur dieser Form ähnlich; nach anderen wieder ist sie kugelförmig, was aber doch deswegen unmöglich ist, weil dann zwischen ihm und den benachbarten sechs Atomen trotz der Berührung sich Zwischenräume ergeben würden." Soviel ist jedenfalls klar, dass eine unendliche Verschiedenheit in den Gestalten der Atome, wie in der griechischen Atomistik nicht angenommen wurde. Die Massigkeit, die sich ja bei Demokrit mit der Grösse ändert, ist hier wie die Grösse, eine konstante, denn die Raumerfüllung wird ausdrücklich ṣifatun wāḥidatun, wie die Existenz genannt. — Die Atome alle sind ähnlich, d. h. gleichartig als Atome.

Dass die Atome in einander eindringen, ist selbstverständlich ausgeschlossen, daran hindert ja eben die Raumerfüllung.

Will man also Bewegung und gewisse Prozesse, wie Verdünnung und Verdichtung zugeben, so muss man einen leeren Raum annehmen. Die Diskontinuität der Materie wird in ihren schärfsten Consequenzen vertreten: selbst am Treffpunkt zweier Atome kann ein drittes Atom Platz finden; das bedeutet, dass die Continuität der Materie vollkommen ausgeschlossen ist.

Die Atome erhalten ihre qualitative Bestimmtheit durch Accidenzen und zwar kann jedes Atom jedes Accidenz tragen. Ob das Atom es wirklich auch trägt, kommt dabei gar nicht in Frage, die Fähigkeit dazu besitzt es auf jeden Fall. Die Accidenzen sind etwas durchaus veränderliches, auch ihre Dauer ist der Dauer der Substanz nicht gleich, auf der sie sich befinden, die also ihr Substrat ist, vielmehr dauern sie solange, bis sie durch ihr Gegenteil aufgehoben werden. Die Substanz kann alle Accidenzen, allein mit der schon mitgeteilten Ausnahme, entbehren, da zwischen allen anderen und dem Atom kein innerlicher Zusammenhang besteht, Gott also sehr wohl das eine ohne das andere erschaffen kann.

Was Atome und Accidenzen sind, das sind sie im wesentlichen auch schon im Nichtsein. Zum mindesten ist auch das Nichtexistierende schon ein Ding, es ist vorhanden, nur die äusserliche Existenz fehlt. Es ist dies die Lösung der schwierigen, von Aristoteles in ganz anderem Sinne gelösten Frage, wie aus dem Nichtseienden etwas werden könne, denn aus nichts wird nichts. Es wird also, ungeachtet der Annahme der Schöpfung Gottes, dem in die Existenz zu rufenden Dinge ein Zustand gegeben, der beziehungsweise ist und beziehungsweise nicht ist. Diese Präexistenz im Begriff schliesst aber keineswegs die Schöpfung aus, vielmehr schafft Gott Atome und Accidenzen dadurch, dass er ihnen das Attribut der Existenz verleiht. Die Existenz beruht auf der Schöpferthätigkeit Gottes. Geschaffen werden in diesem Sinne direkt nur Substanzen und Accidenzen, nicht Körper.

Wenn nun die Substanz und das, mit ihr unzertrennlich verbundene, Accidenz des „Seins“ zur Existenz geführt ist, so entsteht, wenn zwei Atome mindestens benachbart sind, die Zu-

sammensetzung. Und diese ist das Mittel zur Körperbildung, ebenso wie durch die Trennung der einzelnen Atome die Körper wieder vergehen. Etwas genauer spricht sich uber die Bildung des Körpers, d. h. des drei Dimensionen einnehmenden Dinges, aus den Atomen al-Ḥasanī f. 27b. aus: „Wenn dem einen Atom ein anderes zugeordnet wird, so ensteht eine Linie. Wenn 4 in einem Viereck zusammentreten, so entsteht eine Fläche. Wenn auf diesen vier sich vier andere niederlassen, so ensteht ein Körper." Die Mindestzahl der körperbildenden Atome wäre nach dieser Ansicht also 8. — Die auf diese Weise entstandenen Körper nun können ebensowenig, wie die Atome eine Verwandlung erleiden. Es kann also nimmermehr Luft etwa Wasser oder Feuer werden.

Die Vorgänge der Körperwelt vollziehen sich mit physikalischer Notwendigkeit, sie sind notwendig (mūǵiban) geschaffen, die Schöpfung durch Gewohnheit (Fi'l bil-'ādati), nicht in notwendiger Existenz, wird in allen Fällen, in denen sie als Erklärung von Naturvorgangen verwandt werden soll, abgelehnt, da sie Regelmässigkeit nicht verbürgt. An dem Verlauf aller der Dinge, welche nothwendig existierend sind, kann auch die Thätigkeit Gottes nichts ändern.

Die Einwirkung der Dinge auf einander ist mechanischer Art; sie besteht in Druck und Stoss und dieser gestattet auch eine Fernwirkung mit Hülfe der „Erzeugung". Dieser „Druck", der sich in verschiedenen Formen als Stoss, Widerstand, Schwergewicht, Gleichgewicht äussern kann, ist etwas von aussen kommendes. Er ist die Ursache der Bewegung in weitestem Sinne.

Mit dem Vergehen der Körper vergehen noch nicht die Atome, denn diese ihrerseits dauern noch solange, bis sie durch ihr Gegenteil aufgehoben werden. Diese Dauer beruht nicht auf einer besonderen Ursache, denn dies würde zur fortdauernden Neuschöpfung führen; sie ist nur das Beharren der Existenz. Wenn die Substanz dann vergeht, vergeht sie nicht etwa dadurch, dass Gott sie vernichtet (a'dama) oder dadurch, dass er nicht mehr die Dauer schaffte, vielmehr vergeht sie dadurch, dass ein

besonderes, substratloses Ding, das ihr entgegengesetzt ist, nämlich der „Zustand des Vernichtetseins“ al-fanā’ sie ereilt. Auf dieses Nichtsein wird Gott gar kein direkter Einfluss eingeraumt. „Das Sein ist durch einen Schöpfer (fā‘il), das Nichtsein durch ein blosses Ding, nämlich das Vergehen, welches den Gegensatz zur Substanz bildet“. Und darin liegt es auch begründet, dass die Atome zur selben Zeit alle vergehen müssen, denn Gott hat eben nicht den Einfluss, ein Atom ohne das andere zu vernichten. Auch in dem Begriffe des Vernichtetseins liegt nichts, was ihm eine spezielle Geltung für einen gewissen Teil der Atome verleiht.

Diese kleine Skizze kann die Tendenz zeigen, die in diesem System lebt. Wenn auch die Freiheit des göttlichen Schaffens ausdrücklich betont wird (z. B. p. 15, 1. 16, 2—8) so findet sie doch ihre Grenze an der physikalischen und logischen Möglichkeit. الوصف بالقدرة على المحال محال. „Gott die Macht über das Unmögliche zuzuschreiben, ist unmöglich.“ (Fr. XVII) „Die Macht des Schöpfers erstreckt sich auf das Ding nur inbezug auf die Schöpfung; denn wenn sie ohne jede Einschränkung über diesen Zummenhang hinausgeht, so würde es nötig sein, dass das Wesen von dem Schöpfer in jeder Beziehung abhängt, und dies würde dann zu dem Glauben an die Möglichkeit eines solchen Zusammenhanges führen. Der Glaube kommt ja zu diesem Urteil nur, weil er ohne Einschränkung über eine Beziehung hinausgeht.“ (Fr. XVII, 1. Beweis). Durch diese Grundtendenz wird die Frage nach den Quellen verwickelter, denn das metaphysische Interesse der Mutakallimūn an einer Atomistik in dieser Form ist nicht ohne weiteres klar. Der Unterschied des vorliegenden Systems von der aš‘aritischen Atomistik (siehe oben S. 5) liegt in der ganzen Grundtendenz, aber auch in der Einzelausführung.

Mit einigen Worten möchte ich noch auf die Stellung Abu’l-Ḳāsim’s zur Atomistik eingehen. Frage VI, hören wir, von diesem die Ansicht ausgesprochen: „Das Atom hat noch keine Qualität“ oder Frage V: „Das Atom nimmt erst dann einen

Raum und eine Richtung ein, wenn ein anderes neben ihm ist. Ḥasanī f. 27b: „Atome übereinander sind zum Körperbau nötig." Aus solchen Aussprüchen Abu'l-Ḳāsim's könnten wir den Eindruck gewinnen, dass auch er Atomist war und zwar ein Vorläufer der späteren atomistischen Schule bei den Aš'ariten, welche Position und Ausdehnung dem an und für sich quantitätslosem Atom erst bei seiner Vereinigung mit einem anderen zuerteilte. Dem steht entgegen, dass Abu'l Ḳāsim die Gleichheit der Substanzen (Frage I) und den leeren Raum ablehnte (Frage IV). Man muss bei ihm an starke, aristotelische Beeinflussung denken. Nach aristotelischem Vorbilde giebt er die Verwandlung von Wasser und Luft ineinander zu. Dieses findet seine Erklärung damit, dass er alle Körper aus den vier gleichen Naturzuständen, warm, kalt, nass und trocken, entstehen lässt. Dass er jedenfalls der Willkür Gottes mehr überlassen hat, geht daraus hervor, dass er Gott auf die „Dauer" (Frage XIV) und auf den Zustand des Vernichtetseins, (Frage XVI und XVII) Einfluss einräumt. Zuverlässiges können wir nach unserer Quelle über Abu'l-Ḳāsim nicht sagen. Sie ist ja eine Darstellung des Systems Abu-Hāšims; Abu'l-Ḳāsim findet doch nur in polemischer Absicht Erwähnung.

Ich gehe nun zur Darstellung des Inhalts der einzelnen Untersuchungen über.

I. Untersuchungen über die Aehnlichkeit der Substanzen[1]).

Unsere Lehrer, (gemeint sind die Basrenser Mu'taziliten) sind der Ansicht, dass die Substanzen allesamt eine Art

---

[1]) Die in unserem Text weit häufiger, als die eigentliche Bezeichnung جزء oder الجزء الذى لا يتجزأ für das Atom gewählte Bezeichnung mit „Substanz" ist auch sonst ganz gewöhnlich, wie Averroës mitteilt (bei Munk, Guide des Égarés S. 186 Anm. d. S. 185). Dazu Ḥasanī f. 27a: „Die Substanz ist dasjenige, was in seiner Existenz Raum erfüllt und dessen Teilung unmöglich ist." Von den karäischen Uebersetzern wird „Substanz" durchgehends mit דק oder חתיכה d. i. Atom übersetzt, s. Schreiner, Kalām S. 37 ff. — Von den beiden Hauptbedeutungen, die Aristoteles für die Substanz angiebt, (Metaph. IV, 2. 1017 b. 23) kommt für die Masā'il nur diejenige in Betracht, wonach die Substanz, das letzte Raumerfüllende (τὸ ὑποκείμενον, hier المتحيّز, s. Schreiner, Kalām S. 8 Anm. 2) ist das, was nicht von einem anderen ausgesagt wird. Siehe z. B. auch al-Īgī, ed. Soerensen p. 14 und p. 18 الجوهر هو المتحيّز بالذات und Josef al Baṣīr (bei Schreiner, Kalām, S. 37 Anm. 6): „Substanz ist, was einen Raum einnimmt." — Die Substanz ist ferner der beharrliche, reale Träger der Accidenzen, als solcher auch ausdrücklich als Substrat bezeichnet (z. B. Fr. XIV u. XVI). — Die Substanz wird p. 22, 10 auch dasjenige genannt, „was die Gegensätze annehmen kann", entsprechend einer aristotelischen Erklärung, die aber nach Zeller II, 2 S. 308 Anm. 1 der Definition der Materie sehr nahe kommt; aber Materie ist ja in unserem System auch die Substanz nur; sie ist entsprechend der mechanisch-materialistischen Gesammtauffassung nur atomisierter Stoff, stoffliches Atom. — Die Unteilbarkeit der Substanz wird nirgends bewiesen, sondern stets vorausgesetzt, dagegen Ḥasanī f. 27 b: „Die einfache Substanz (d. h. das Atom; hier mit dem Ausdruck جوهر فرد bezeichnet, während sich in den Masā'il diese Bezeichnung, weil einer späteren Zeit angehörig, nicht findet) kann nicht weiter geteilt werden; al-Naẓẓām sagt, es kann bis ins Unendliche geteilt werden (Schreiner, Kalām S. 9 Anm. 1 und 3); ein Teil stimmt dem zu, die Philosophen nicht. Nach unserer Meinung wäre die Substanz, wenn sie teilbar wäre, zusammengesetzt, und die Teilung eines

bilden[1]), d. h. gleichartig sind. Abu'l Ḳāsim al Balḫī ist der Meinung, dass die Substanzen verschieden sind, ebenso wie sie ähnlich sind. Und zwar hat er in seinen Büchern im Beweis für die Unkörperlichkeit Gottes gesagt: „Nur das ist ein Körper, was ein Analogon hat". Und daraus folgt, dass es möglich ist, dass ein Körper von dem anderen verschieden ist; jedoch ist es auch möglich, dass er ihm ähnlich ist.

Die Richtigkeit der basrensischen Ansicht wird folgendermassen bewiesen:

I. Zwei Substanzen können bei der Wahrnehmung mit einander vertauscht werden, trotzdem wir eine gewisse Verschiedenheit kennen, oder, wie man das auch ausdrücken kann, trotzdem kein Zusammenhang zwischen ihnen besteht[2]). Die Vertauschbarkeit aber bei der Wahrnehmung beruht auf einer Gleichheit in bezug auf dieselbe. Die Gleichheit in bezug auf die Wahrnehmung wiederum auf dem gemeinsamen Besitz der Folgerung des Wesensattributes[3]), da die Wahrnehmung mit ihrem

jeden Körpers unmöglich, da sie ja ins Unendliche geht. Und so wäre die Ansicht vom Sprung nötig." — Ich behalte die Bezeichnung Substanz für das Atom bei; gemeint sind durchwegs Atome.

[1]) Dass dies einer Behauptung der Atomistik gleichkommt, ist aus Aristoteles, Physik I, 2. 184 b zu ersehen; dazu die arabische Uebersetzung des Abu'l Ḥusain Muhammed 'Alī al-Baṣrī (Steinschneider: Die arabischen Uebersetzungen: XII. Beiheft zum Centralblatt für Bibliothekswesen S. 53) mscr. orient. Leyden 1483 f. 2 a: وإن كانت غير متناهية فامّا أن تكون على ما قال ديمقريطس واحدة فى الجنس إلّا أنّها فى الشكل أو فى الصورة مختلفة. — Abu'l Ḳāsim's Ansicht aus der II. Untersuchung darf nicht dazu führen, für die Frage nach der Gleichartigkeit der Substanzen jede reelle Differenz zwischen den gegnerischen Schulen auszuschliessen.

[2]) Nur ein solcher Zusammenhang pflegt sonst die Vertauschbarkeit zu begründen.

[3]) Gemeint ist die Raumerfüllung. (siehe p. 8, 20—22. 4, 7—22. 19, 1—2. 20, 1—21. 41, 5), während das Wesensattribut der Substanz die Substantialität ist. Die Substanz hat nach 8, 7 überhaupt 4 Attribute: Substantialität, Raumerfüllung, Existenz und Richtung. Diese Attribute

Objekte durch diese verknüpft ist[1]). — Der gemeinsame Besitz der Folgerung des Wesensattributes aber bedingt die Aehnlichkeit.[2])

sind die Eigenschaften, welche Aristoteles (bei Zeller II, 2. S. 205 Anm. 1) als *καθ' αὑτὸ ὑπάρχον, πάθος καθ' αὑτὸ* dem *συμβεβηκός* gegenübergestellt. Man muss sich aber hüten, daraus folgernd, sie alle als Wesensbestimmungen im technischen Sinne der صفات الذات zu betrachten. Wesensattribut ist in diesem System (siehe z. B. S. 5, 8. 18, 21—19, 1; siehe auch **Frankl, Ein mu'tazilitischer Kalam aus dem 11. Jahrhundert.** SWAW. B. 71 S. 190) dasjenige Attribut, das so lange, wie das Wesen, d. h. im Sein und Nichtsein, bleibt, vgl. Ḥasanī f. 45a: أبو عليّ وأبو هاشم والصفة الذاتيّة التى متى عُلم الموصوف عُلم عليها موجودا أو معدوما والمقتضاة هى التى متى [مما] صحّت وجبت. — Die Folgerung des Wesensattributes wird die Raumerfüllung darum genannt, weil sie in der Existenz der Substanz sofort auftritt und die Unterscheidung der Substanz von der Nichtsubstanz bewirkt (p. 8, 14—9, 8. 16, 9 und andere). Die Bedeutung der Raumerfüllung für die Substanz ausser den angegebenen Stellen zu ersehen aus S. 20 Anm. 2. — Bezeichnet wird dieses Attribut auch mit صفة مقتضاة عن صفة الذات oder صفة, مقتضاة عن أخصّ أوصافه. Aber auch der Ausdruck, dass etwas لما هو عليه فى ذاته (deutlicher erklärt durch p. 36, 19 لما هو لنفسه أو لما هو عليه فى نفسه oder Fr. XVII عليه من صفة الذاتيّة) ist, bedeutet, dass es als Folgerung eines Wesensattributes oder auf Grund eines solchen ist. Diese Bedeutung für diesen Ausdruck beweist Untersuchung VIII, wo von der Grösse gesagt wird, dass sie لما هو عليه فى ذاته sei, während es von der Raumerfüllung, die mit ihr identisch ist, gewöhnlich heisst, sie sei die Folgerung des Wesensattributes.

[1]) Siehe p. 3, 21—22. 5, 5. 23, 9 ff. 40, 7.

[2]) Vgl. Šahrastānī ed. Cureton p. 58, Jeschua bei Schreiner S. 32, Īgī S. 14. Hierzu und überhaupt zu diesem Beweise siehe Ḥasanī f. 21a: „Alle Substanzen sind gleich, Abu'l Ḳāsim meint, sie sind verschieden, und dieser Meinung schliesst sich ein Teil von ihnen an. Wir aber sagen: Gleichheit heisst die Möglichkeit, dass eine der beiden Wesenheiten die andere in dem ersetzt, was für sie notwendig, möglich und unmöglich ist; die Gleichheit tritt aber infolge eines Wesensattributes ein. Abu'l Ḳāsim dagegen meint, die gleichen Wesenheiten müssen an allen Attributen gemeinsamen Anteil haben, ausser an Zeit und Ort. Darauf antworten wir, dies ist nach der Erklärung, die wir erwähnt haben, nicht nötig.

Das Ding wird wahrgenommen in dem aus seinen Wesensattribut gefolgerten Attribut:

1) Wie wir die Existenz des Wahrgenommenen bei der Wahrnehmung kennen, kennen wir bei der Wahrnehmung auch die Verschiedenheit von anderen Dingen. Die Wahrnehmung muss also ihr Objekt entweder in seiner Existenz oder in dem Attribut erfassen, durch welches es von anderen Objekten verschieden ist. In bezug auf seine Existenz kann das Ding nicht wahrgenommen werden, denn dann müsste alles Existierende und zwar mit allen Sinnen in gleicher Weise wahrgenommen werden; sc. also bleibt nur übrig, dass die Wahrnehmung an dem unterscheidenden Attribute haftet[1]) und dies ist eben die Folgerung seines Wesensattributes.

2) Wir kennen bei der Wahrnehmung der Substanz 3 Attribute: Raumerfüllung, Existenz und Richtung. An das Attribut der Existenz kann, wie schon erwähnt, die Wahrnehmung nicht geknüpft sein, ebenso wenig an die Richtung, da wir sonst zwischen demselben Ding, wenn es sich in verschiedenen Richtungen befindet, unterscheiden müssten. Also muss sie an die Raumerfüllung[2]) geknüpft sein, dasjenige Attribut, durch welches

---

[1]) Siehe oben S. 18 Anm. 3 und nächste Anmerkung.

[2]) Die Bedeutung der Raumerfüllung im System der Atomistik ist ersichtlich aus Munk, Guide I S. 185 Anm. 3, aus Lasswitz, I S. 189. Die Annahme der Raumerfüllung als einer Supposition des dreidimensionalen Raumes findet sich auch in unserer Darstellung, z. B. 42, 8—9, wohl zu beobachten, in einer der mittleren Untersuchungen. — Ich bin von der seit Munk gebräuchlichen Uebersetzung „Position" abgewichen und übersetze Windelband folgend (Geschichte der Philosophie S. 82. 83) mit „Raumerfüllung" im Sinne von Grösse und Körperlichkeit. Denn Dimension, Grösse wird in unserem System Untersuchung VIII schon dem Atom gegeben, soll, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, nicht auf der Zusammensetzung beruhen (vgl. dagegen Maimonides in der Darstellung der 1. Prämisse der Mutakallimûn Dalâlat al ḥâ'irîn, I., c. 73 und dazu Schreiner, Kalâm S. 45 Anm. 3) und die Raumerfüllung wird an der betreffenden Stelle auch ausdrücklichen مساحة, Grösse, Dimension genannt. Ausdrücklich wird ferner von der Raumerfüllung gesagt (Untersuchung XVII), dass eine ihrer speziellsten Eigenschaften sei, dass das Ding eine Richtung nicht bloss an-, sondern wirklich einnehme. Die

die Substanz von anderen unterschieden wird, und also die Folgerung seines Wesensattributes.

3) Bei der Wahrnehmung kennen wir das Ding, wie schon gesagt wurde, in bezug auf das Attribut, durch welches es sich von anderen unterscheidet. Denn die Wahrnehmung giebt uns die Kenntnis der Aehnlichkeit und der Verschiedenheit. Würde die Wahrnehmung ausser an dieses Attribut, das die Folgerung seines Wesensattributes ist, noch an ein anderes geknüpft sein, so würde sie mit mehr als einem verbunden sein und also zum Wissen werden.

4) Die Attribute des Objektes, durch welche die Wahrnehmung mit dem Dinge verknüpft sein könnte, könnten sein: a) ein Attribut, das von Gott kommt; als solches kommt das Attribut der Entstehung[1]) in Betracht; für dieses aber gilt dasselbe, was wir schon vom Attribut der Existenz gesagt haben. b) ein Attribut, das von einem Begriffe[2]) einer Ursache herrührt; dann müssten wir aber die Substanz ihrer Richtung nach wahrnehmen[3]), was wir schon zurückgewiesen haben. Ferner müssten

---

ganze Darstellung des Systems, wie es aus der Inhaltsangabe ersichtlich wird, zeigt auch, dass unser System durchaus nicht punktuelle, sondern korperliche, raumerfullende Atome annimmt. Die Bedeutung dessen kann aus Lasswitz I. 188 189 ersehen werden. — Dass die Raumerfullung nachst der Substantilität die wesentlichste Eigenschaft der Substanz ist, sahen wir schon oben S. 17 Anm. 1, S. 18 Anm. 5. Sie wird ein einheitliches Attribut, wie die Existenz genannt (p. 10, 8), wahrend sie in der griechischen Atomistik verschieden ist.

[1]) Die Substanzen entstehen durch die Schopfung des Agens: „Die Existenz ist durch einen Wirkenden“ (23, 6. Fr. XIV, Fr. XV, auch Jeschu'a bei Schreiner S. 39), oft auch in anderen Fassungen. Ausfuhrlich siehe zu Untersuchung III.

[2]) Ueber den Begriff, معنى, von Schreiner Ding, auch bestimmendes Ding übersetzt, s. Schreiner Jeschu'a S. 28. Unter dem „Begriff“, „Ding“ wird alles zusammengefasst, was als Ursache einer Eigenschaft des Korpers von aussen kommt, also auch die Accidenzen z. B. „Sein“ (siehe folgende Anmerkung), Schwarze und Weisse (z. B. p. 5, 20. 6, 16. 9, 6). Siehe auch Ḥasanī f. 45a: الصفة المعنوية كلّ صفة أوجبها معنى.

[3]) Das Attribut der Richtung hangt ab von einem Accidenz der

wir dann den Menschen wahrnehmen inbezug auf alle Attribute, die er durch Begriffe erhält. c) ein Attribut, das weder vom Wesen, noch von der Ursache herrührt; dann müssten wir den Schöpfer bei der Schöpfung und den Wahrnehmenden bei dem Wahrnehmen wahrnehmen[1]. d) Das Wesensattribut[2]. Ein mit dem Wesen zusammenhängendes Attribut aber kennen wir ausser der Raumerfüllung bei der Wahrnehmung nicht[3], müssten es aber kennen, da eine Verwechslung hier ausgeschlossen ist. Besitzen wir aber kein Wissen von dem Ding in Bezug auf ein Attribut, so können wir es in bezug auf dieses doch nicht wahrnehmen. — Die Wahrnehmung kann also mit dem Wesen nur verknüpft sein in bezug auf die Folgerung des Wesensattributes.

Der Schluss von der Vertauschbarkeit auf die Aehnlichkeit berechtigt nicht zu dem von der Unterscheidbarkeit, z. B. zwischen schwarzer und weisser Substanz, auf die Verschiedenheit[4]:

1) Die Vertauschung ist nur dann ein Hinweis auf die Aehnlichkeit, wenn sie sich von nichts anderem, als der Aehnlichkeit herleiten lässt. Da die Unterscheidung zwischen schwarzer und weisser Substanz aber von der in ihnen vorhandenen Farbe, nicht auf einer wesenhaften Verschiedenheit beruht, so beweist sie nicht die Verschiedenheit. 2) Beim Tasten werden selbst schwarze und weisse Atome mit einander verwechselt. 3) Die jetzt weisse Substanz war kurze Zeit früher schwarz, die Ver-

---

Substanz, nämlich dem „Sein" (siehe Untersuchung VII Unters. XIII) also von einem Ding, Begriff.

[1]) Nach dieser Uebersetzung punktiere ich auch مُحْدِثًا und مُدْرِكًا.

[2]) Gemeint ist die Substantialität, s. oben S. 18 Anm. 3.

[3]) Nach S. 20 kennen wir bei der Wahrnehmung der Substanz nur drei Attribute, Raumerfüllung, Existenz und Richtung, während sie doch vier hat, nämlich noch die Substantialität. Diese, das Wesenattribut, kennen wir bei der Wahrnehmung nicht, darum können wir nicht in bezug auf sie das Wahrgenommene wahrnehmen.

[4]) Die Frage wird am Schluss als erste unter den drei, der Untersuchung angehängten Fragen aufgezählt, sie entspricht also einem thatsächlichen Einwand.

tauschung betrifft also gleichfarbige Substanzen, ebenso wie verschiedenfarbige. 4) „Dieses ist nur eine Vervollkommnung des von uns erbrachten Beweises von der Vertauschung und bildet keinen Einwand gegen denselben". Denn 2 Wesen können sehr wohl dieselbe Bestimmung (Eigenschaft) tragen, bei beiden wird es auf verschiedene Weise erwiesen[1]. 5) Da diese Substanzen, wenn sie farblos wären, vertauschbar und also auch ähnlich wären, muss dasselbe auch zutreffen, wenn sie verschieden an Farbe sind. Da die Aehnlichkeit auf einer aus ihrem Wesen abgeleiteten Bestimmung beruht (d. i. die Folgerung ihres Wesensattributes)[2], so wird sie auch durch die verschiedenen Begriffe nicht geändert.

II. Wären die Substanzen verschieden, so müssten sie sich in einem Merkmal, einer Bestimmung, unterscheiden, und die Unterscheidung in diesem Merkmale müsste ihre Verschiedenheit bewirken und anzeigen. Wie sollten sie sich aber in einem Merkmale unterscheiden, da sie in Substantialität, Raumerfüllung und Annahme von Accidenzen übereinstimmen. Diese letzte ist eine Bestimmung, die dem Attribut der Raumerfüllung sich anschliesst[3], sodass alles, was Raum einnimmt, auch sie besitzen muss. Ist nun allerdings, abgesehen von der Zusammensetzung[4], bei der allein 2 Substrate dasselbe Accidenz haben,

---

[1]) Also kann hier bei scheinbar verschiedenen doch dieselbe Eigenschaft vorliegen. Dies ist der einzig befriedigende Sinn, den die Stelle für den Zusammenhang ergiebt.

[2]) Siehe oben S. 18 Anm. 3.

[3]) Die Beziehung zwischen den Attributen und Bestimmungen zeigt Ḥasanī 45a: „Attribut ist jedes Ding, das zum Wesen hinzutritt, kein Wesen ist, aber mit diesem gewusst wird. Bestimmung ist ein Ding, das zum Wesen hinzutritt, kein Wesen ist, mit dem Wesen noch nicht gewusst wird, da es nur gewusst wird bei zwei verschiedenen Dingen". Die Bestimmungen nehmen also eine Mittelstellung zwischen Attributen und Accidenzen ein. Als Bestimmungen, die aus der Raumerfüllung folgen, werden sonst (p. 12, 9—12) aufgezählt: Annahme der Accidenzen, Wahrnehmbarkeit mit 2 Sinnen und Raumbehauptung. Auch daraus ergiebt sich, welche Bedeutung der Raumerfüllung in unserem System zukommt.

[4]) Ueber die Zusammensetzung siehe zu Unters. XIII.

dies sonst nicht gewöhnlich, so fällt damit die Uebereinstimmung in der Annahme von Accidenzen noch nicht weg. Diese bedeutet ja für uns nur, dass wenn ein Accidenz einem Substrat zukommen könnte, dessen Raumerfüllung auch genügen würde, es wirklich anzunehmen[1]). Ferner ist es ja inbezug auf das Wesen ganz gleich, ob in 2 Substraten auch reell dieselben Accidenzen existieren oder nicht[2]). Darum beweist auch die gleiche Fähigkeit zur Annahme der gleichen Accidenzen die Gleichheit der Substanzen, weil sie von einer zufälliden Gleichheit der Accidenzen nicht abhängig ist, während die Gleichheit des Objectes darum nicht die Verschiedenheit zweier Willensäusserungen aufheben kann, weil diese Gleichheit eben keine wesentliche ist, da sie ja ohne dieses gemeinsame Objekt bei den beiden Willensäusserungen nicht vorhanden ist.

Hieran wird folgender ähnlicher Beweis geschlossen. Alle Substanzen haben 4 gleiche Attribute: Substantialität, Raumerfüllung, Existenz und Richtung; keine Substanz besitzt ein anderes Attribut. Da die Substanzen also in allen Attributen übereinstimmen, ist die Unterscheidung in irgend einem ausgeschlossen, und, da dies die Voraussetzung für die Verschiedenheit ist, damit auch diese.

III. Die Substanz unterscheidet sich von der Nichtsubstanz durch ihre Substantialität und ihre Raumerfüllung, und zwar dementsprechend, dass die Substanzen in der Existenz in beiden

---

[1]) Siehe hierzu S. 22 Anm. 4.

[2]) Die Verbindung der Accidenzen mit den Substanzen beruht also nicht auf irgend welcher organischen Beziehung der beiden, sondern ist als ein rein mechanischer Prozess gedacht, der sich fur jede Substanz inbezug auf jedes Accidenz in der gleichen Weise auf Grund der Raumerfullung vollziehen kann. Nur eine Ausnahme wird gemacht. Manche Accidenzen setzen doch eine gewisse Disposition بنية voraus; so heisst es am Schluss dieses Kapitels: „Auch die Mineralteilchen konnten unter der Bedingung Leben, Wissen und Macht annehmen, dass sie sich nämlich mit Seelenteilchen, أجزاء القلب, zu einer speziellen Form vereinigen wurden". Vgl. zu dieser letzteren Anschauung noch zu Untersuchung XIII.

übereinstimmen, in der Nichtexistenz nur in der Substantialität[1]), wobei es aber bekannt ist, dass sobald sie existieren, auch ihre Raumerfüllung und die Uebereinstimmung in derselben nötig ist. Was die Substanz von dem ihm verschiedenen unterscheidet, muss sie mit dem verbinden, was diese Eigenschaft gemeinsam mit ihm hat. Dasselbe Attribut, d. i. in der Existenz Substantialität und Raumerfüllung, macht die Verschiedenheit, ebenso aber auch die Gleichheit aus. Dass aber neben der Substantialität die Raumerfüllung die Verschiedenheit begründet, geht daraus hervor, dass, wenn wir die Raumerfüllung der Substanz und kein anderes Attribut derselben erkennen, wir sie schon von dem ihr verschiedenen unterscheiden können. Die Kenntnis der Verschiedenheit ist eine Ableitung aus der Kenntnis des Unterscheidenden. — Dazu kommt, dass diese Unterscheidung nicht eintreten kann

a) wegen ihrer Entstehung, weil sie auch vor der Entstehung von anderen verschieden ist, weil dann alles entstandene ihr gleich sein müsste, und dann das Ding im Nichtsein von seiner Beschaffenheit im Zustande des Seins (und umgekehrt) verschieden sein müsste.

b) wegen eines Attributes, das ihr wegen einer Ursache zukommt. z. B. nicht wegen der Richtung, weil die Substanz verschieden bleibt, trotz des Richtungswechsels, nicht aber möglich ist, dass die verschiedenen Richtungen immer aufs neue die Verschiedenheit erzeugen, weil sonst dieselbe Bestimmung auf entgegengesetzte Attribute zurückgehen müsste, und weil ferner die Substanz auch im Nichtsein, wo sie keine Richtung hat von anderen unterschieden ist.

c) wegen der Existenz eines Begriffes, dass z. B. gesagt würde, das Schwarze unterscheidet sich von dem Weissen durch die Existenz der Schwärze bei ihr. Ein solcher Begriff kann für die Unterscheidung nicht das massgebende sein, teils wegen der unter a und b auseinandergesetzten Gründe, ferner auch deswegen, weil zwei Substanzen, die in der Farbe verschieden,

---

[1]) Dagegen Abu 'Abdallāh in Aql zu Frage III.

in Geschmack und Geruch aber gleich wären, wenn solche Begriffe massgebend wären, ähnlich und verschieden wären. Wenn nun das ihnen in gleicher Weise entgegengesetzte hinzuträte, würde es sie in einer Beziehung, insofern sie gleich sind, aufheben, nicht aber in der anderen; sie würden also zugleich existierend und nichtexistierend sein.

Die Substanz kann also, da es eine andere Bedingung sonst nicht giebt, von dem von ihr verschiedenen nur verschieden sein — durch ihre Substantialität und ihre Raumerfüllung. Diese Uebereinstimmung in ihnen führt nur darum zur Gleichheit der sie besitzenden Substanzen, weil, wie die Substantialität, auch die Raumerfüllung ein einheitliches Attribut ist, das nicht bei den verschiedenen Substanzen verschieden ist, sodass man verschiedene Grade der Raumerfüllung[1]) unterscheiden könnte[2]).

11. Untersuchung über diejenigen Attribute, auf denen die Aehnlichkeit und die Verschiedenheit beruht.

Nach den Basrensern ist für die Aehnlichkeit die Uebereinstimmung im Wesensattribut und dessen Folgerung ausschlaggebend. Nach Abu'l Ḳāsim ist die Uebereinstimmung in allen Attributen ausser Ort und Zeit nötig.

Früher ist schon erklärt worden[3]), dass die Aehnlichkeit nur auf dem beruht, dessen Kenntnis die Voraussetzung für die Kenntnis seiner ist. Da wir nur allein auf Grund des Wesensattributs und seine Folgerung, ohne Kenntnis der anderen Attribute die Aehnlichkeit feststellen können, z. B. bei zwei Schwärzen allein auf Grund ihrer Schwärze und des daraus gefolgerten, so

---

[1]) Siehe oben S. 20 Anm. 2.

[2]) Der hier folgende, in der Inhaltsangabe übergangene Abschnitt enthält die Zurückweisung des Vorwurfs, dass der ganze III. Beweis nur eine Umbiegung des I. sei, der von der Wahrnehmung ausging.

[3]) Bei Gelegenheit der Verschiedenheit p. 9, 2: Die Kenntnis der Verschiedenheit ist abgeleitet von der Kenntnis dessen, was die Verschiedenheit bewirkt.

ergiebt sich, dass die Aehnlichkeit allein auf dem Wesensattribut und seiner Folgerung beruht.

III. Untersuchung über die Substanz im Nichtsein[1].

Unsere beiden Lehrer Abu ʿAlī und Abu Hāšim sind der Ansicht, dass die Substanz im Nichtsein Substanz ist. Dasselbe sagt auch Abu ʿAbdallāh und bisweilen lässt er in sein System[2]) Aeusserungen einfliessen, aus denen klar hervorgeht, dass auch das Nichtseiende das Attribut der Raumerfüllung erhält, die daraus sich ergebende Bestimmung der Raumbehauptung aber, d. h. dass es etwas ähnliches hindert an seine Stelle zu treten, der Substanz nur in ihrer Existenz zu teil werde. So macht er die Existenz zur Bedingung für diese Bestimmung, sowie für die der Annahme von Accidenzen und die der Wahrnehmungsmöglichkeit der Substanz mit zwei Sinnen[3]). Unser Lehrer Abu Isḥāḳ ist der Meinung, dass das Nichtseiende in der Nichtexistenz kein spezielles unterscheidendes Attribut hat, sondern seine Unterscheidung auf einem erst eintretenden Attribut beruht, sodass der Substanz kein Attribut ausser Raumerfüllung, Existenz und Richtung zukommt und die Unterscheidung allein auf der Raumerfüllung beruht[4]). Abu'l Ḳāsim ist der Meinung, dass dem

---

[1]) Die Frage ist schon ausführlich behandelt von Steiner S. 81, Frankl, Ein muʿtazilitischer Kalām S. 185, Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes S. 146 ff. Die Angaben Šahrastānīs' (Haarbrucker S. 79 ff.) werden hier mehrfach korrigiert, vor allem zeigt sich, dass Abu Hāšim und Abu ʿAlī die Ansicht Abu'l Ḥusain al-Ḫajjāṭ's vertreten. Die Bedeutung dieser Frage im Gesammtsystem erläutert Steiner a. a. O. S. 82. Sie tritt besonders in der ersten der angehangten Fragen hervor, die man gut thut, schon hier heranzuziehen.

[2]) Beachte den hier angewandten Ausdruck: يجرى فى كلامه ما يقتضى الج. — Ich stelle dazu Fr. XV: لذالك يقتضى كلام أبى القسم.

[3]) Ueber diese siehe oben S. 23 Anm. 3.

[4]) Siehe zu dieser Ansicht den dritten Beweis S. 26 und Ḥasani f. 27a: „Nach den Basrensern kommt der Substanz darin, dass sie Substanz

Nichtseienden nicht die Bezeichnung Substanz und Accidenz zu geben ist und er enthält sich von jeder anderen, ausser Ding[1]), Willensobjekt, Wissensobjekt, Ding dem etwas zu Grunde liegt[2]). Bisweilen nennt er es auch „bestehend“[3]), wobei er aber das „Bestehen“ anders versteht wie wir.

1. Beweis für die basrensische Ansicht: Die Substanz ist Substanz ihrem Wesen nach; sie muss also Substanz bleiben, solange ihr Wesen dauert; ihr Wesen hört in keinem Zustande auf Wesen zu sein, also muss auch die Substanz Substanz in allen Zuständen bleiben, auch im Nichtsein.

Die Substanz ist Substanz ihrem Wesen nach. Nicht ist sie Substanz durch ihre Existenz oder durch ihre Entstehung in bestimmter Beziehung, oder durch ihr Nichtsein[4]). Auch ist sie nicht Substanz dadurch, dass sie in bestimmter Beziehung nicht existiert, d. h. durch die Nichtexistenz eines bestimmenden Dinges. Denn ein solches Ding kann nicht eine solche ausschliessliche Geltung haben, dass es allein die Substantialität dieses Wesens

---

ist, ein Attribut zu, welches sowohl in der Existenz, wie in der Nichtexistenz, besteht. Nach Abu Isḥāḳ b. ʿAjjāš unterscheidet sie sich von anderem durch ein erwartetes Attribut, nämlich die Raumerfüllung. Nach unserer Meinung kann die Substanz auch im Nichtsein gleich und verschieden sein, also muss sie schon im Nichtsein ein Attribut haben, durch welches sie sich unterscheidet.“ Abgelehnt wird von Abu Isḥāḳ b. ʿAjjāš als Attribut die Substantialität.

[1]) Dazu Šahrastānī a. a. O. Īgī p. 244 und Ḥasanī nächste Anmerkung.

[2]) Ḥasanī 44b: „Die meisten sind der Ansicht, das Nichtseiende wird definirt als Ding. [Im Mscr. fehlt ein Name] sagt: Nein. Ich sage, das Wichtigste, was davon ausgesagt wird, ist: Das Erkennbare, das nicht existiert.“ Aussergewöhnlich ausführlich referirt Ḥasanī auch f. 27a im Substanzenkapitel. Die Nachricht Šahrastānī's (Haarbrücker I S. 76) über Hišām b. ʿAmr al-Fūṭī's Ansicht in dieser Frage wird bestätigt; von al-Ḫajjāṭ ausgesagt, dass er sogar den Körper im Nichtsein für möglich hielt. — Von der Ansicht, dass das Nichtseiende etwas erkennbares sei, gehen Beweis III bis VI aus.

[3]) Šahrastānī, Haarbrücker I, 79 und darüber Steiner S. 81.

[4]) Die Abweisung dieser nach der bekannten Disjunktion vorhandenen Möglichkeiten giebt nichts neues.

im Gegensatz zu anderen herbeiführte[1]), alle Wesen müssten also Substanzen sein. Ueberhaupt macht das Nichtsein die Ausübung einer Wirkung unmöglich, wie wir es bei dem nichtexistierenden Willen sehen, mit dem man nichts wollen kann, eben darum weil er nichtexistierend ist. Ein solches Ding, das, sobald es existiert, die Substantialität des Wesens nicht mehr zur Folge hat, giebt es auch garnicht. Ferner müsste dann auch die Schwärze wegen der Nichtexistenz eines Dinges Schwärze sein; würden dann beide Dinge, das die Substantialität und das die Schwärze durch sein Nichtsein bewirkende, nicht existieren, so würde dasselbe Wesen Schwärze und Substanz sein, was wegen der bald auseinander zusetzenden Gründe[2]) nicht geht.

Die Substanz kann auch nicht Substanz sein wegen der Existenz eines Begriffes oder Dinges. Dieser Begriff müsste das spezielle Attribut, durch welches er die Substantialität bewirkt, wiederum durch ein Ding besitzen, ebenso, wie die Substantialität durch ein Ding herbeigeführt wird. Dies würde zu einer unendlichen Zahl von bestimmenden Dingen führen. Dieses Ding müsste ferner, um eine spezielle Geltung für bestimmte Wesen zu haben, ein Zustand[3]) in der Substanz sein, würde als solcher dann Substantialität und Raumerfüllung voraussetzen. Da nun aber diese wiederum, wie wir es hier glauben, des Begriffes bedürfen, so würden die beiden sich gegenseitig voraussetzen, was ebenso unmöglich ist, wie das ein Ding sich selbst voraussetzt. Schliesslich giebt es keinen Begriff, von dessen Existenz die der Substanz abhänge, während mit seiner Nichtexistenz die Substanz aufhörte zu existieren.

---

[1]) Wahrscheinlich nach dem, was gleich beim bestimmenden Ding gesagt wird, deshalb, weil es keinen Zustand bilden kann.

[2]) Siehe S. 31.

[3]) Der Zustand ist nach Šahrastānī, Haarbrucker I S. 88 ff., ein Zwischending zwischen Attribut und Nichtattribut, ein Zustand, der ausser dem Wesen der Sache liegt, ohne die Sache aber nicht denkbar ist. Er ist die Folge eines Attributes. Ebenso muss alles, was durch ein Bewirkendes ist, ein Zustand sein. S. Fr. XVI. Was durch einen Begriff ist, kann ein Zustand sein, braucht es aber nicht zu sein, wie z. B. die Schwarze.

Es ist aber auch nicht möglich, dass die Substanz Substanz sei durch einen Bewirkenden, einen Agens, d. i. in diesem Fall durch Gott. Für Gott wäre es möglich, dass er das Ding schüfe, ohne es zur Substanz zu machen. Denn, halten wir seinen Zustand von Einfluss für die Substantialität, so muss diese seinem freien Willen unterliegen, ebenso wie das Wort, weil es durch einen Agens zur Erzählung wird, von diesem erzeugt werden kann, ohne dass er es zur Erzählung machen müsste. Bei dem Wissen liegt diese Möglichkeit darum nicht vor[1]), weil das Wissen nicht durch Gott Wissen ist. Nur insofern ist es durch Gott Wissen, als der Umstand, dass der Schöpfer das Geglaubte, d. h. das für wahr gehaltene weiss, Einfluss darauf hat, dass der Glaube, den er schafft, Wissen wird. Dies verhält sich so, dass der Glaube dadurch Wissen wird, dass er in einer bestimmten Beziehung auftritt. Diese Beziehung ist eben seine Erscheinung auf Grund der That dessen, der das Geglaubte weiss[2]).

Ferner: wenn Schwärze und Substanz, was sie sind, durch einen Agens, durch Gott sind, so kommt ihr Wesensattribut nicht mehr einem bestimmten Wesen zu, sondern Gott kann jedes Wesen zur Schwärze oder zur Substanz machen und sogar dasselbe zu beiden machen, da zwischen beiden kein Gegensatz oder die Analogie eines Gegensatzes besteht, wie er z. B. zwischen Gebot und Verbot, zwischem Schönem und Hässlichem besteht, weswegen der Agens nicht dasselbe Wort zu Gebot und Verbot, dasselbe Werk zu einem hässlichen und schönen machen kann. Zwischen Schwärze

---

[1]) Dass nämlich Gott das, was er an Wissen in uns schafft, zur Existenz führt, ohne es zum Wissen zu machen.

[2]) Diese Frage wird in den Masā'il ausführlich diskutirt f. 158 b—162 a. 152 b: „Welches sind diese Beziehungen, in bezug auf die der Glaube auftreten muss, um Wissen zu werden. Entweder, dass er von der Vernunft her auftritt, oder auf Grund der Erinnerung der Vernunft oder durch die Schöpfung dessen, der das Geglaubte weiss. f. 162 a: Der Umstand, dass der Schöpfer das Geglaubte weiss, hat darauf Einfluss, dass der Glaube Wissen wird, obwohl er nicht an ihn geknüpft ist. Aehnlich darüber Ḥasanī f. 36 b. — Den hier im Text folgenden Abschnitt habe ich nicht völlig verstanden.

und Substanz besteht auch nicht die Spur eines solchen Gegensatzes, denn darin, dass das Ding Schwärze ist, liegt nichts, was erfordert, dass es nicht raumerfüllend wäre. Im Gegenteil die Raumerfüllung ist ja die Spezialisierung mit dem Attribute, durch welches die Substanz gesehen wird[1]; hier also als Schwärze wahrgenommen wird. Gott könnte also dasselbe Ding zur Schwärze und zur Substanz machen. Hinzutretende Weisse würde dann aber eine der beiden Beziehungen, nämlich die Schwärze, die ihr entgegengesetzt ist, ohne die andere, nämlich die Substantialität aufheben[2]. Dies würde nun erstens eine partielle Aufhebung, ferner eine Aufhebung des Substrates durch einen bei ihm gefundenen Zustand bedeuten, da ja die Weisse ein Zustand des Dinges sein müsste, das es nun teilweise aufheben würde. Die partielle Aufhebung kann man nicht mit dem Einwand abweisen, dass mit der Aufhebung der Schwärze auch die Substanz aufgehoben werde. Diese Aufhebung vernichte die Existenz, damit auch die von ihr abhängige Raumerfüllung und ebenso die Substanz, die auf dieser ja beruht. Denn es kann die Weisse die Schwärze nur aufheben, wenn sie schon ihren Ort einnimmt, dazu aber muss das Wesen existierend und raumerfüllend sein. Dio Substanz könnte ja auch als Substanz nur

---

[1] Hierüber siehe oben S. 19 Anm. 1.

[2] Der Grundzug der gesammten Beweisfuhrung bei Ḥasanī f. 27a: „Die Basrenser meinen: Die Substanz ist Substanz ihrem Wesen nach d. h. ihre Substantialitat wird ihr auch im Nichtsein prädicirt, und es ist unmoglich, sie je zum Accidenz zu setzen. Nach den Bagdadensern ist sie es durch ein Agens. . . . Nach unserer Meinung würde, wenn dies richtig ware, namlich dass die Substanz durch ein Agens Substanz ist, es moglich sein, sie zu gleicher Zeit als Substanz und als Schwarze hervorzurufen, da zwischen diesen beiden kein Gegensatz oder etwas ahnliches besteht. Wenn dann das Wesen dadurch, dass die Weisse hinzutritt, in einer Beziehung ohne die andere aufgehoben wird (namlich nur als Schwarze), so wurde es zu gleicher Zeit existierend und nichtexistierend sein." — Die Anschauung, dass jedes Ding nur durch seine entgegengesetzte Ansicht aufgehoben wird, ist für unser System wichtig; siehe zu Untersuchung XIII und ebenso Untersuchung XVII. Fur die Auffassung des Gegensatzes sind wesentlich die Anschauungen Aristoteles' Metaphysik IX, 8 geltend.

durch etwas aufgehoben werden, was ihr selbst, nicht wie hier der Schwärze entgegengesetzt ist. — So müsste die Annahme der Entstehung der Substanz durch einen Agens unbedingt zur Möglichkeit der partiellen Aufhebung d. h. einer Absurdität führen.

Die Substanz kann auch nicht Substanz, gefolgert aus ihrem Wesensattribut, sein, denn es giebt kein Attribut, auf das hingewiesen werden könnte, dass seinetwegen die Substanz Substanz sei. Auch meinen wir ja damit das, was die Grundlage für seine Attribute bildet. Bei diesem Attribut wäre es ja auch nötig, dass es zur Substanz gehöre und im Sein und Nichtsein bliebe. Es wäre also dasselbe, wie wir es haben wollen, sc. wenn wir sagen, dass die Substanz ihrem Wesen nach Substanz sein soll. Auch müsste die Substanz um seinetwillen raumerfüllend sein [1], da wir dies unter Substanz verstehen.

Nachdem also alle Glieder der Disjunktion abgelehnt sind, bleibt nur übrig, dass die Substanz ihrem Wesen nach Substanz sei. Ihr Wesen aber hört nie auf, Wesen zu sein, denn unter dem Wesen verstehen wir das, dessen Kenntnis und Bezeichnung ist [2]. In diesem Zustande aber bleibt das Wesen immer. Wird nun gesagt: warum ist es nicht möglich, dass das Wesen aufhört, seiend oder nichtseiend zu sein, und einen Zustand annimmt, wo kein Wissen mehr von ihm möglich ist, so sagen wir, weil seine Existenz schon vor derselben gewusst wird und es durch dieses Wissen von anderen unterschieden wird. Hätte dieses unterscheidende Wissen kein Objekt, so könnte kein Wissen ein solches haben.

II. Die Substanz muss in ihrer Existenz raumerfüllend

---

[1] Müsste also raumerfüllend durch die Raumerfüllung sein, da diese ja die Folgerung ihres Wesensattributes ist.

[2] So wird von al-Ḫajjāṭ das Ding definiert: Šahrastānī, ed. Cureton p. [illegible] الشيْ ما يعلم ويخبّر عنه; ebenso Ḥasanī f. 27 a: „Das Ding ist dasjenige, von dem etwas gewusst wird.“—In dem hier vorliegenden neutralen Sinn wird ذات „Wesen“ in unserem Text fast ausschliesslich gebraucht, selten im sonst gebräuchlichen von Substanz.

sein[1]. Als Ursache der Raumerfüllung müssen wir zunächst an die Existenz denken, weil mit ihr die Raumerfüllung entsteht und vergeht und nach der gewöhnlichen Methode, die „Wirkenden“ festzustellen[2], wir ein so wirkendes Attribut, falls sich kein anderes Ding dazu findet, zum Wirkenden machen[3]. An die Existenz als Ursache können wir darum nicht denken, weil dann alles Existierende raumerfüllend sein müsste. Also muss ein anderes Attribut das Bewirkende sein. Dieses Attribut kann nicht begrenzt sein, denn dann könnte ja ebenso gut die Raumerfüllung Ursache seiner Existenz sein, wie seine Existenz Ursache der Raumerfüllung ist. Auch würde ein zeitlich begrenztes Attribut immer wieder ein anderes als Ursache voraussetzen und so ins unendliche. Die Ursache für die Raumerfüllung muss also ein unbegrenztes Attribut sein, das demgemäss der Substanz auch im Zustand des Nichtseins zukommt.

III.[4]) Von dem Nichtseienden können zwei verschiedene Erkenntnisse vorliegen: entweder, dass es, wenn es existiert, raumerfüllend, d. h. Substanz, oder, dass es dann nicht raumerfüllend, d. h. Nichtsubstanz wäre. Das in so verschiedener Weise erkannte Nichtseiende wird in dieser verschiedenen Erkenntnis durch ein Attribut unterschieden. Ein nur supponiertes, in Wirklichkeit erst mit der Existenz eintretendes Attribut kann

---

[1]) Siehe oben S. 18 Anm. 3. S. 20 Anm. 2. Ich bringe hier noch einige Belege. Beachte den Ausdruck تحيّز عند الوجود p. 6, 21. 8, 10; als besonders charakteristisch: يزول التحيّز لزوال صفة الوجود p. 18, 9 u. a. al-Īǵī p. 14. 18. كلّ موجود فهو متحيّز أو حال فيه. Frankl, Ein mutazilitischer Kalām S. 190.

[2]) Schreiner Jeschu'a S. 27 Anm. 1.

[3]) Gemass der Definition, die von der Ursache p. 57, 15 gegeben wird: „Ursache ist dasjenige, bei dessen Bestehen eine Bestimmung besteht, bei dessen Vergehen sie vergeht“, nach den Basrensern nur unter der Bedingung, „dass kein anderes Ding vorhanden ist, von dem diese Wirkung abhängig gemacht werden kann.“

[4]) Die folgenden Beweise gehen von der Voraussetzung aus, dass das Nichtseiende ein Gewusstes sei.

das Unterscheidende nicht sein. Wie könnte die von ihm abhängige Unterscheidung schon vor ihm eintreten? Also muss ein schon im Nichtsein vorhandenes Attribut das Entscheidende sein, auf Grund dessen wir auch schon vom Nichtseienden sagen können, dass es Substanz ist.

IV. Gott ist von allen anderen erkennbaren Dingen unterschieden: das Nichtseiende ist ein erkennbares Ding, also muss es auch von Gott unterschieden sein. Unterschieden sein kann es aber nur durch ein Attribut, also muss auch das Nichtseiende schon ein unterscheidendes Attribut, nämlich die Substantialität besitzen.

V. Alles Wissen muss spezielles sein, damit es allgemeines sein könne[1]). Ein solches Wissen beruht auf unterscheidenden Attributen. Die gewussten Dinge müssen also in allen Zuständen, ob sie existieren oder nichtexistieren, unterscheidende Attribute haben.

VI. Wenn Gott die Substanz schaffen will, will er das ins Dasein rufen, von dem er weiss, dass es bei der Existenz notwendigerweise raumerfüllend sein wird. Um dies Wissen zu ermöglichen, muss auch das Nichtseiende schon ein spezielles Attribut besitzen, durch welches es sich auch im Nichtsien schon von anders gearteten unterscheidet[2]).

„Die Fragen, die sich hieran in diesem Kapitel knüpfen, sind schwächlich“:

I. Durch diese Annahme wird Gottes Schöpfungsthätigkeit ausgeschlossen. — Schöpfer (فاعل) heisst derjenige, welcher den

[1]) Vergleiche dazu p. 5, 3—5. 19, 19. Gewohnlich wird in unserem Kapitel z. B. p. 72, 9—15 eine andere Unterscheidung gemacht zwischen dem notwendigen Wissen und dem durch Beweis. Diese Unterscheidung entspricht wohl der des älteren Kalām in علم ضرورى und علم كسبى Schreiner ZDMG. XLII. S. 707. Dieselbe Unterscheidung findet sich auch Masā'il 37b. Iršād 8b (bei Schreiner Kalām S. 6, Anm. zu S. 5) wird ein Wissen نظرا und ضرورة gegenubergestellt. Ein Wissen durch Beweis kommt nach p. 5, 8 nur fur das spezielle Wissen in Betracht.

[2]) Ḥasanī f. 27a: „Wenn das Nichtseiende nicht gewusst wurde, kein Erkennbares wäre, konnte es überhaupt nicht zur Existenz geführt werden.“

Gegenstand seiner Macht zur Existenz führt. Wenn also Gott der Substanz und dem Accidenz das Attribut der Existenz giebt, hat er sie geschaffen. Darauf wendet der Verfasser den Einwand gegen den Fragenden selbst[1]), welcher das Nichtseiende ein Ding nennt. Sollte dieser sich damit verteidigen, dass das Entstehenlassen[2]) nicht ausgeschlossen sei, wenn Gott das Nichtseiende aus dem Nichtsein zum Sein bringe[3]), so würden auch die Basrenser dies für sich in Anspruch nehmen können. Der Einwand würde sich, wenn er richtig wäre, sogar gegen den richten lassen, welcher annimmt, dass das Nichtseiende auch nur erkennbar sei[4]).

II. Ausser ihrer Substantialität hat die Substanz kein besonderes Attribut für die Existenz. Zu sagen, die Substanz sei Substanz im Nichtsein, heisst also, sie sei im Nichtsein existierend. — Ausser der Substantialität hat die Substanz für die Existenz in der That ein besonderes Attribut, denn die Substantialität ist unmöglich durch einen Schöpfer[5]), die Existenz dagegen unbedingt durch einen Schöpfer. Wie also können diese beiden Attribute gleich sein?

III. Wäre die Substanz schon im Nichtsein Substanz, so müsste sie hier schon raumerfüllend sein und das Entgegengesetzte annehmen[6]), weil dies dasjenige ist, was unter Substanz verstanden

---

[1]) Nach dem Aṣl ist es Abu'l Ḳâsim.

[2]) Der Verfasser gebraucht völlig gleichbedeutend die Ausdrücke فعل, إيجاد, خلق, إحداث. p. 21, 9 heisst Gott البارئ.

[3]) Vgl. ausser Parallelstellen in unserem Text Ausdrucke wie Maimonides, Dalâlat II 10a: أحداث بعد عدمه 10b موجد بعد عدمه.

[4]) Die Beantwortung dieses Einwandes ergiebt mit Klarheit: „Schon vor der ausseren Existenz (wuǵûd) sind die das Wesen des Dinges konstituierenden Eigenschaften vorhanden. Die Macht Gottes im Hervorbringen beschränkt sich also darauf, dass zu diesen die aussere Existenz hinzugefügt wird.“ Steiner S. 82.

[5]) Siehe oben S. 30.

[6]) Siehe darüber S. 17 Anm. 1. Aristoteles, Gen. et corr. I, 4. ἔστι δὲ ὕλη μάλιστα μὲν καὶ κυρίως τὸ ὑποκείμενον γενέσεως καὶ φθορᾶς

wird. — Die Substanz kann keinesfalls während der Nichtexistenz raumerfüllend sein, denn dann müsste sie im Nichtsein gesehen werden. Denn das Gesehenwerden hängt allein von der Raumerfüllung ab und hat mit der Existenz nichts zu thun [1]). Und wenn die Substanz selbst raumerfüllend wäre, könnte sie auch im Nichtsein keine Accidenzen tragen. Denn es wäre im Nichtsein nötig, dass dasselbe Substrat auch die Gegensätze trüge.

IV. Zwei Substanzen können getrennt sein, ohne dass eine dritte zwischen ihnen ist [2]).

Unsere Lehrer sind der Ansicht, dass dies möglich ist; und deswegen geben sie zu, dass es in der Welt leeren Raum giebt; ja sie halten dies sogar für notwendig. Unser Lehrer Abu'l Ḳāsim sagt, dass zwei Substanzen nicht getrennt sein

---

[illegible] al Îgî p. 1. الحادث قد اتّصف بالوجود بعد عدم. Indessen konnte es sich hier auch um die Annahme der entgegengesetzten Accidenzen handeln, siehe oben S. 24 Anm. 2.

1) Siehe oben S. 31.

2) Die in dieser Ueberschrift gegebene Fassung des Hauptproblems vom leeren Raum erweist, dass der leere, d. h. von Körpern und Substanzen freie Raum neben der Bedeutung, die er für jede Atomistik hat, Bewegung und körperliche Veränderung zu ermöglichen (Windelband, Geschichte der Philosophie 38; für die Atomistik der Mutakallimûn Maimonides, Dalâlat I, 73, 2. Prämisse: wörtlich damit übereinstimmend Hasanî f. 25a تداخل الجواهر لا يصحّ und Jeschu'a, bei Schreiner S. 54, Anm. 1.) hier noch im speziellen dazu dienen soll, den kontinuierlich erfüllt gedachten Raum, der sich für die Atomistik nach Aristotelis Angriffen gefährlich erwiesen hatte, aufzuheben (Lasswitz I, 105). Das starke Interesse hieran wird durch die für den Kalâm bemerkenswerte Art der Beweisführung erwiesen, die neben manchen von Aristoteles her überlieferten Argumenten der griechischen Atomistik, eine Zahl von physikalischen Beobachtungen, teilweise sogar Experimente bringt. In ihren feinsten Konsequenzen wird die Diskontinuität der Materie in der letzten uns vorliegenden Untersuchung XVIII vertreten: Selbst am Treffpunkt zweier Atome kann ein drittes Atom Platz finden. Wahrscheinlich gehört hierher auch die Frage IX über die Trennung.

können, ohne dass ein Drittes zwischen ihnen ist, und er erklärt den leeren Raum in der Welt für unmöglich.

Die Richtigkeit unserer Ansicht beweist folgendes:

I. Wenn es nicht in der Welt Orte gäbe, die von Substanzen und Körpern frei wären, so wäre uns die freie Bewegung unmöglich [1]); nachdem wir aber wissen, dass sie uns möglich ist, wissen wir, dass es in der Welt einen leeren Raum giebt. Die Möglichkeit der Bewegung können wir nun nicht zurückführen auf die Zusammenziehung der früher ausgedehnten Luft, an deren Stelle wir jetzt treten; denn Ausdehnung und Zusammenziehung [2]) ist ebenso wie Verdünnung und Verdichtung ohne Annahme des leeren Raumes [3]) unmöglich [4]), weil es sich in allen Zuständen um Vereinigung von Atomen handelt. Bisweilen erklären die Gegner die Möglichkeit des leeren Raumes damit, dass sie sagen, ein Ding könne zu mehreren, ebenso aber auch mehrere zu einem werden. Das ist selbstverständlich unmöglich [5]), denn dann müsste das eine Ding mehrere ähnliche Wesensattribute haben, da die der anderen doch nicht verloren gehen können; dies aber ist unmöglich. Ebenso auch, dass die von uns verdrängte Luft an unsere Stelle träte, weil dann doch immer wieder der von uns verlassene Raum zunächst frei sein müsste, denn gleichzeitig

---

[1]) Arist. Phys. IV. 6, 216b 5 *λέγουσι (οἱ φάσκοντες κενὸν εἶναι) δ' ἓν μὲν ὅτι κίνησις ἡ κατὰ τόπον οὐκ ἂν εἴη. οὐ γὰρ ἂν δοκεῖ εἶναι κίνησις, εἰ μὴ εἴη κενόν.*

[2]) ib 14: *ἕνα μὲν οὖν τρόπον ἐκ τούτου δεικνύουσιν ὅτι ἔστι τι κενόν, ἄλλον δὲ ὅτι φαίνεται ἔνια συνιόντα καὶ πιλούμενα.*

[3]) Hier wird für den leeren Raum der Ausdruck خلل gebraucht, während sonst خلل nur den Zwischenraum, den relativ leeren Raum, bedeutet. In unserer Untersuchung werden خلل und خلاء gleichbedeutend gebraucht; p. 27, 12 wird in einer Glosse für خلل gegeben خلاء. ib. Z. 1 ist خلل mit Loch zu übersetzen.

[4]) Arist. Phys. IV, 9. 216b 22 *εἰσὶ δέ τινες οἳ διὰ τοῦ μανοῦ καὶ πυκνοῦ οἴονται φανερὸν εἶναι, ὅτι ἔστι κενόν, εἰ μὲν γὰρ μὴ ἔστι μανὸν καὶ πυκνόν, οὐδὲ συνιέναι καὶ πιλεῖσθαι οἷόν τε.*

[5]) Der Gegensatz ist der der organischen und mechanischen Körperbildung. Selbstverständlich kommt für die basrensischen Atomistiker nur die letztere in Betracht. Ihre Anschauung noch nachdrücklicher S. 47.

können doch der Mensch und die Luft ihren Ort nicht miteinander vertauschen[1], da die Ortsveränderung der Luft erst durch den vom Menschen ausgeübten Druck, also erst mit unserer Bewegung entsteht[2]. Wie unmöglich dies ist, ergiebt sich auch daraus, dass man dann aus zwei Krügen zu gleicher Zeit Wasser ineinander giessen könnte, und zwei Personen zu gleicher Zeit in entgegengesetzter Richtung einen engen Durchgang passieren könnten.

II. Wenn wir einen Schlauch zusammendrücken (sc., damit die Luft hinaustrete), oben verschliessen und dann durch Aufdrücken von einander die beiden Seiten trennen, so entsteht unbedingt ein leerer Raum, denn dagegen, dass etwa durch ein Loch neue Luft hereintrete, können wir uns durch Prüfungen oder Verdichtung der Oberfläche schützen.

III. Ein ähnlicher Beweis: Darin, dass wir in einen mit Luft gefüllten Schlauch eine Nadel stechen können, erweist sich das Dasein eines leeren Raumes, da ein Austreten der verdrängten Luft nicht stattfinden, zwei Körper aber nicht an demselben Ort

---

[1] Aristoteles, Phys. IV. 7. 214a 29 ἅμα γὰρ ἐνδέχεται ὑπεξιέναι ἀλλήλοις.

[2] Ueber den „Druck“ hat ausführlich schon Schreiner (Jeschu'a S. 43 Anm. 2) gehandelt. Das Kapitel der Masā'il f. 115a über I'timād ist daselbst teilweise wiedergegeben. Einige Ergänzungen, die für das vorliegende Kapitel Bedeutung haben, muss ich hier geben. Diese werden auch meine Uebersetzung „Druck“ rechtfertigen. Das I'timād ist die Ursache jeder Fernwirkung; indirekte Handlungen werden nur durch dasselbe ausgeübt (p. 26, 3. 37, 4: Die indirekten Handlungen werden durch das I'timād bewirkt. „Das I'timād ist der Grund, durch den das Ding von dem Substrat der Macht fortgetrieben wird.“) Im speziellen erzeugt es auch die Bewegung (Unters. XVIII), dementsprechend auch das كون, das „Sein“. (ib.) — Es wird zwischen einem Druck nach oben und nach unten unterschieden (p. 33, 16—19. 43, 9—11.) Diese Unterscheidung fällt mit der anderen in اعتماد لازم und اعتماد مجتلب zusammen (p. 33, 2. Fr. XVII). Dazu Ḥasani f. 82b: „Die Vereinigung zweier verschiedener I'timād an einem Substrat ist möglich. Der eine von ihnen ist der anziehende (lāzimun), der andere der fortstossende (mugtalibun) Druck, wie dies schon feststeht.“

zu gleicher Zeit sein können, also nur die Möglichkeit bleibt, dass in dem Schlauch auch leerer Raum vorhanden sein muss.

IV. Wenn wir aus einer Flasche mit engem Halse die Luft auspressen, nachher den Daumen auf die Oeffnung drucken und die Flasche in Wasser tauchen, so dringt das Wasser, wenn wir den Daumen wegnehmen, ohne Geräusch in die Flasche ein, welches es doch unbedingt hervorrufen müsste, wenn darin noch Luft wäre und ja auch hervorruft, wenn die Luft nicht herausgepresst ist.

V. Dasselbe Experiment, nur in anderer Richtung beobachtet: Das Wasser kann überhaupt in die Flasche nur dadurch eindringen, dass die Luft hinausgetreten ist; denn, ist die Luft vorher nicht ausgesogen worden, kann das Wasser ja nicht eindringen. Abu'l Ḳāsim hat in seinem Buche über das, wodurch er sich von seinen Genossen unterscheidet, auseinandergesetzt, dass der Vorgang sich in Wirklichkeit so verhalte, dass beim Aussaugen der kalten Luft zunächst warme Luft einströme, die aber schnell wieder hinaustrete, worauf dann, da doch kein leerer Raum sein könne, das Wasser eindringen müsse. Abu Hāšim hat diese Auffassung bereits zurückgewiesen, indem er Abu'l Ḳāsim einen weiterhin[1]) noch zu erörternden Widerspruch mit sich selbst nachgewiesen hat. Ausserdem hat er ihn darauf schon hingewiesen, dass beim Aussaugen doch keine warme Luft in die Flasche hineingeblasen werden kann.

VI. Wenn wir uns 4 Atome in einer Linie nebeneinander gestellt denken, dann die mittleren Atome zu gleicher Zeit wegnehmen, so müssen sich die äusseren Atome entweder berühren, das würde zur Annahme des „Sprunges"[2]) führen, oder sie berühren sich nicht, d. h. ein leerer Raum ist möglich.

VII. Wenn in die fernsten Welten keine Luft dringt, so hat speziell Abu Hāšim nachgewiesen, so können dort keine Tiere

---

[1]) Siehe Frage 8 der dieser Untersuchung angehangten Fragen.

[2]) Ueber diese auf al-Naẓẓām zuruckgefuhrte Anschauung vom Sprung siehe Schreiner, Kalām S. 9 Anm. 1. Die gewohnliche Aussprache ist الطَّفْرَة, in den Masā'il und bei Ḥasanī konsequent الطفر.

leben: da sie dort nicht leben, muss also dort leerer Raum sein[1]. — Unser Verfasser hält diesen Beweis nicht für stichhaltig, denn man braucht ja bloss anzunehmen, dass dort ein etwa mit dichter Luft gefüllter Raum sei, während die Tiere dünne Luft zum Atmen brauchen. — Dagegen können wir ihnen, d. h. den Gegnern, eine andere Frage stellen[2], dass nach ihrer Ansicht ein Teil der Körper ohne den andern dauern kann[3]. So kann also Gott Himmel und Erde dauern lassen, während er in der dazwischen liegenden Luft nicht die Dauer erschafft; berühren sich nun die beiden, so führt das zu der Anschauung vom Sprung. Da diese unannehmbar ist, so führt es zum Zugeständnis des leeren Raumes.

Fragen:

I. Wenn zwischen zwei Substanzen nichts Drittes wäre, so könnte man doch nimmermehr sagen: die Entfernung zwischen zwei Substanzen beträgt so und so viel. Denn alles, dem ein bestimmtes Mass zukommt, muss eine feststehende Grösse sein. — Die Massangaben für Entfernungen und Abstände sind suppositionell: „Wenn eine Grösse dazwischen wäre, müsste sie dieses Mass tragen". Eine ähnliche suppositionelle Angabe liegt zum Beispiel auch vor, wenn wir von drei hintereinander, ohne trennende Zeitmomente geschaffenen Körpern sagen, die Entfernung zwischen erstem und zweitem sei geringer, als die zwischen erstem und drittem[4], womit wir doch nur sagen wollen: Wenn Zeitmomente da wären, so wäre die Zahl derjenigen, welche zwischen dem ersten Körper und dem zweiten sind, geringer als die Zahl derjenigen, welche ihn vom dritten Körper trennen.

II. Der Zwischenraum خلاء zwischen zwei Körpern muss doch etwas Existierendes sein, denn nur das Existierende[5])

---

[1] Gegen den leeren Raum jenseits des Himmels polemisiert auch Aristoteles, Zeller II 2, S. 401 Anm. 1.

[2] So übersetze ich, indem ich meiner Korrektur des Textes folge.

[3] Dies ist die Ansicht Abu'l Ḳāsims; siehe Aṣl von Frage XV und XVI.

[4] Diese Uebersetzung rechtfertigt die Korrektur des Textes.

[5] An dieser Stelle wird der leere Raum als etwas Nichtseiendes

kann wahrgenommen werden. Die Trennung zweier Substanzen wird doch aber durch den Zwischenraum, der sie trennt, wahrgenommen. — Die Trennung wird nicht wahrgenommen durch ein Drittes, das zwischen ihnen ist, sondern durch die verschiedene Richtung der getrennten Substanzen.

III. Wenn ein Schröpfkopf an die Halsadern gesetzt und die Luft aus ihm herausgesogen wird, so muss das Fleisch anschwellen. Und zwar schwillt das Fleisch nur an, weil es an die Stelle der ausgesogenen Luft treten muss, da kein leerer Raum sein kann. — Das Fleisch schwillt nur deswegen an, weil die Luft sich mit den einzelnen Fleischteilchen vermischt hat, und nun mit ihnen zusammen beim Heraussaugen angezogen wird. Ebenso, wenn wir Luft, die mit Wasser verbunden ist, durch ein Saugrohr auspumpen wollen, so ziehen wir auch das Wasser im Saugrohr mit auf. — Ihr Beweis könnte vielmehr gegen sie gewendet werden. Wenn der Schröpfkopf auf Stein gesetzt wird, so schwillt dieser nicht auf, wenn die Luft hinausgesaugt wird, obwohl nichts an Stelle der Luft tritt, und nur darum schwillt er nicht auf, weil die Luft sich mit den Teilen des Steines nicht vermischt hat. Auch kann man ihnen sagen, wenn wir an ein Blättchen von Atomen 2 Schröpfköpfe setzen, so würde, wenn zwei die Luft heraussaugen, das Blättchen entweder stehen bleiben oder sich nach einer der beiden Seiten wenden, beides würde zu einem leeren Raume führen.

IV. Wer einen Arm verbinden will, macht es folgendermassen: Um den gebrochenen Knochen legt er Gyps (معجين Masse aus Wasser und Mehl vermischt), darauf dann Feuer und schliesslich darauf ein umgestülptes Glas. Sobald die Luft warm geworden ist, entweicht sie aus dem sonst leeren Raum des Glases, das Feuer wird dadurch in die Höhe gehoben, um an seine Stelle zu treten. An die Stelle des Feuers tritt durch denselben Vorgang der Gyps. Es wäre nun ein leerer Raum zwischen Knochen und Gyps. Da dies nicht der Fall sein kann,

betrachtet, wie in der griechischen Atomistik Zeller I, 2. S. 770. Diese Auffassung tritt sonst nicht hervor.

tritt der Knochen an die Stelle, an der zuvor der Gyps war, d. h. er wird wieder eingerenkt, und nur deswegen, weil kein leerer Raum sein darf. — Der Vorgang ist vielmehr folgender: Wenn das Feuer auf den Gyps gelegt wird, entsteht im Feuer ein Druck nach unten und das Feuer tritt in den Zwischenraum zwischen Gyps und Fleisch: wenn nun der fortführende Druck durch den anziehenden aufgehoben wird, geht das Feuer zurück, und Knochen und Fleisch werden mit angezogen. Ferner müsste dasselbe Experiment, wenn die Ursache wäre, dass kein leerer Raum sein kann, beim Stein dieselben Wirkungen hervorrufen; der Stein aber erhebt sich nicht fort, um an die Stelle der durch Vermischung mit Feuer entwischten Luft zu treten, also wäre im Gegenteil bewiesen, dass hier leerer Raum ist.

V. Wenn man aus einer Flasche mit engem Hals die Luft aussaugt, dann die Flasche in Wasser taucht, so dringt das Wasser in die Flasche hinein, obwohl doch die Eigenschaft des Wassers das Abwärtsfliessen, nicht das Aufsteigen ist, nur deswegen, weil kein leerer Raum sein kann; denn die warme Luft, welche beim Aussaugen der kalten durch den Atem des Menschen hineingetreten ist, verlässt die Flasche langsam, dann würde ein leerer Raum in der Flasche sein, da dies unbedingt nicht der Fall sein darf, fliesst das Wasser, entgegen seiner Natur, aufwärts in die Flasche. — Die Sache verhält sich in Wirklichkeit vielmehr so: In der Flasche sind Wärmepartikelchen, die zunächst, dank des ihnen innewohnenden Drucks nach unten, in das Wasser eindringen und sich mit ihm vermischen, dann aber, durch den ihnen ebenfalls innewohnenden Druck nach oben, mitsamt dem Wasser, mit dem sie sich vermischt haben, in die Flasche wieder eindringen.

IV. Eine mit Wasser gefüllte Wasseruhr[1]) wird oben geschlossen, dann fliesst das Wasser, trotzdem dies seiner Natur

[1]) Ueber سراقة geben die Lexica keine Auskunft. Ich nehme diese Uebersetzung nach der arabischen Uebersetzung von Phys. IV, 213a 27: καὶ ἐναπολαμβάνοντες ἐν ταῖς κλεψύδραις وبأن يحتبسون في الآلات التي توصف بسراقت.

entsprechen würde, nicht aus der Oeffnung derselben heraus, weil nichts an seine Stelle treten könnte und dann ein leerer Raum entstehen müsste. Dies geschieht nur deswegen, weil sich Luft und Wasser an der kleinen Oeffnung das Gleichgewicht halten; sobald die Uhr geöffnet wird und die Luft auch von oben drückt, fliesst das Wasser heraus, weil dann der Gegendruck der Luft nicht stark genug ist, wie das Wasser auch herausfliesst, wenn das Loch gross ist und eine schwerere Flüssigkeit, z. B. Quecksilber darin ist. Es ist dies also ein Beweis für den leeren Raum, denn wenn dieses herausgeflossen ist, ist nichts mehr darin.

VII. Wenn Wasser in einem Krug gefriert, so zerbricht der Krug. Das Wasser zieht sich nämlich beim Gefrieren zusammen, es würde also ein leerer Raum entstehen, da beim Gefrieren keine Luft an Stelle des zusammengezogenen Wassers tritt; da dies nicht eintreten kann, so muss das Glas zerbrechen. — Nach ihrer Meinung könnte ein solches Zusammenziehen doch gar nicht möglich sein, da sie doch keine leeren Räume zwischen den einzelnen Wasserteilchen annehmen können, die jetzt fortfallen würden, andrerseits die Vereinigung mehrerer Körper zu einem unmöglich ist. Die Sache selbst erklärt sich so, dass durch das Gefrieren der Druck der Luft ein stärkerer wird, ebenso wie die Schwere des Wassers zunimmt. Dazu kommt, dass die jetzt zusammengezogenen Wasserteile ihren Druck jetzt auf eine Stelle concentrieren. Wäre die gegnerische Erklärung richtig, dürfte zwischen einem eisernen und einem gläsernen Krug kein Unterschied sein, wir sehen aber, dass ein standhaftes Gefäss beim Gefrieren nicht zerbricht. Dies alles ist ein Beweis für den leeren Raum.

V. Ueber die Bezeichnung „Vereinigung."

Nach Abu'l Ḳāsim kann dieser Ausdruck nur angewandt werden für die Vereinigung der Accidenzen an demselben Substrat, nicht aber für Körper, bei diesen nur übertragen im Sinne von nebeneinanderliegend, zusammengesetzt. „Vereinigung" ist aber der

Gegensatz zu „Trennung“[1]), ebenso wie man dies von den Substanzen gebrauchen kann, kann man auch jenes dafür gebrauchen.

VI. Latentes Feuer in Holz und Stein.

Abu'l Ḳâsim leugnet, dass im Holz und im Stein latentes Feuer sei. Er erwähnt dies in seinen 'Ujûn al-masâ'il und sagt: Das Feuer verbrennt, was es trifft, nach seiner Quantität; den Stein zerreibt es, obwohl es seine Teile nicht verbrennen kann[2]). Nach unseren Lehrern ist in Holz und Stein latentes Feuer[3]). Die Richtigkeit dieser Behauptung wird damit bewiesen, dass beim Schlagen auf den Stein Feuer hinaussprüht. Dieses Feuer kann nun entweder durch eine zur Gewohnheit gewordene Schöpfung Gottes[4]) entstehen, dem widerspricht aber die Konstanz in diesem Vorgang, oder dieses Feuer kann dadurch entstehen, das wir durch unser Schlagen die Luft in Feuer verwandeln. Diese Verwandlung müsste durch den Druck erzeugt werden, den wir auf die Luft ausüben. Dann müsste aber auch ohne Schlagen auf Stein die Luft sich stets durch unseren Druck erhitzen und sich in Feuer verwandeln, und alle Steine müssten beim Schlagen dasselbe Verhältnis zeigen.

---

[1]) Siehe darüber Schreiner, Kalâm S. 45 und Anm. 8, Iršâd 4b, wo von al-Ǵuweini inbezug auf den Körper der Ausdruck مؤتلف, zusammengesetzt, gebraucht wird, obwohl eben vorher unter den vier Seinszuständen „die Vereinigung“ اجتماع genannt war. Die Tendenz könnte die Ablehnung jeder organischen Körperbildung sein, aber es handelt sich um Abu'l Ḳâsim.

[2]) Hierzu vergleiche die Frage am Schlusse der Untersuchung.

[3]) Ḥasani f. 28b: „Die Basrenser: in Holz und Stein ist latentes Feuer; Abu'l Ḳâsim hat es geleugnet; nach unserer Meinung gleicht sein Heraustreten beim Schlagen dem des Oels aus dem Sesam.“ Da die Basrenser jede Qualitätsveränderung ablehnen müssen, so müssen sie das durch Schlagen entstehende Feuer auf diese Weise erklären; siehe neben der Beweisführung auch folgende Frage und z. B. Masâ'il 121b (nach Abu'l Ḳâsim): Wir können beim Schlagen die Luft in Feuer verwandeln.

[4]) Ueber die Schöpfung Gottes durch Gewohnheit s. Munk Guide I. 392 Anm. 4.

Ebenso gut müssten wir aber auch Kälte hervorrufen können. Dies könnte unmittelbar geschehen[1]), was aber, wie die Erfahrung lehrt, nicht möglich ist. Also muss es mittelbar, und zwar durch den Druck erfolgen, welcher doch das Mittel unserer indirekten Handlungen ist[2]). Durch ebendenselben Druck wird dann aber Kälte und Wärme erzeugt, was doch absurd ist. Also bleibt nur übrig, die Erwärmung von Holz und Stein beim Schlagen mit latentem Feuer zu erklären.

Frage: Wäre in Holz und Stein latentes Feuer, so müsste es das Holz verbrennen und beim Zerreiben von beiden zum Vorschein kommen. — Das Feuer ist im Holz verteilt und verbrennt darum nicht das harte und widerstandsfähige Holz. Beim Zerreiben kommt es nicht zum Vorschein, weil es selbst mit dabei verteilt wird.

VII. Verwandlung von Luft in Wasser

wurde von Abu'l Ḳāsim damit bewiesen, dass Dampf, wenn er sich auf den Deckel einer Schüssel setzt, zu Wasser wird. Nach unseren Lehrern ist, was Du erwähnt hast, nicht richtig[3]), vielmehr ist der Dampf nur Luft, der Teile der Feuchtigkeit, unter denen wasserhaltige sind, benachbart sind. Wenn nun der Rauch des Topfes den Deckel trifft, so erscheint, was im Dampf an Wasserteilen war, auf dem Deckel[4]), nicht deswegen, weil sich

---

[1]) Ueber den Unterschied von mittelbaren und unmittelbaren Handlungen s. Frankl, Ein mu'tazilitischer Kalām S. 187, Anm. 2 und Josef al Baṣīr, Maḥkimath Pethī 113b (bei Schreiner, Jeschu'a S. 39, Anm. 3).

[2]) Ueber mittelbare Erzeugung und den Druck als Mittel s. oben, S. 38, Anm. 2.

[3]) Die Basrenser lehnen jede qualitative Veränderung ab, wie sie es als Atomistiker müssen (Lasswitz I S. 98). Abu'l Ḳāsim lässt Masā'il 57b die Verwandlung der Körper nur darum zu, weil alle in gleicher Weise aus den 4 Natureigenschaften طبائع, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit, entstanden sind. Darum hat Abu Hāšim den Streitpunkt auch in seiner „Widerlegung der Anhänger der Naturzustände", wie am Schluss der Untersuchung mitgeteilt wird, erledigt.

[4]) Zu dieser Erklärung siehe Zeller II, 2. S. 415 u. Anm. 4 zur Seite.

die Luft in Wasser verwandelt hat. — Die Unmöglichkeit der Verwandlung von Luft in Wasser kann auch aus folgendem ersehen werden. Dieselbe müsste hervorgehen aus der Schöpfung Gottes durch Gewohnheit, was, wie schon gezeigt, unmöglich ist, oder in notwendiger Existenz aus der Nachbarschaft mit dem Wasser. Diese Nachbarschaft hat aber keine Richtung, kann also auf etwas anderes als ihr Substrat keine Wirkung ausüben. Sie begründet aber auch ebenso die Verwandlung von Wasser in Luft, wie die von Luft in Wasser. so, warum sollte also die eine eher, als die andere eintreten? Auch müsste durch die Nachbarschaft mit dem Wasser alle Luft im Dampf zu Wasser werden, was aber nicht der Fall ist.

VIII. Ueber di „Grösse“ مساحة des Atoms.

Unser Lehrer Abu Hāšim ist der Ansicht, dass jedes Atom Anteil an der Quantität hat. Abu'l Ḳāsim meint, dies könne von den Atomen nicht gesagt werden[1]).

Beweisführung: Die Quantität kann zurückgehen auf das Wesensattribut der Substanz oder auf die Zusammensetzung. Von der Zusammensetzung kann die Quantität nicht herrühren, da 1) doch 20 nebeneinandergesetzte Atome dieselbe Länge ergeben, wie 20 zusammengesetzte, 2) dann 2 Atome, da sie ebensoviel Zusammensetzung besitzen können, damit ebensoviel Grösse enthalten könnten wie die ganze Welt. Beide Gründe

[1]) Die Grösse, Dimension des Atoms ist kein relativer Begriff, wie die Beweisführung es ausdrückt, „geht nicht auf die Zusammensetzung zurück.“ Von der Quantität wird dasselbe ausgesagt, was wir sonst von der Raumerfüllung hören, und beide geben in der That dieselbe Eigenschaft der Substanz in ihrer verschiedenen Beziehung. Ḥasanī f. 27b: „Die Substanz besitzt auch Anteil an der Quantität. Abu ʿAlī meint: Nein. ʿAbd al Ǵabbār meint, dass dies nur eine Verschiedenheit in bezug auf die Bezeichnung ist, denn Abu ʿAlī nimmt dies nur an, wenn keine andere Substanz mit ihr verbunden ist, und darin unterscheidet sich auch Abu Hāšim nicht von ihm“. Der Versuch, die „Grösse“ trotzdem wieder zu einem Relationsbegriff zu machen, beruht auf einem Missverständnis von Untersuchung XI.

können durch die Analogie mit der Länge zurückgewiesen werden, bei der doch dieselben Consequenzen notwendig sind und dennoch nicht bestritten werden kann, dass die Länge von der Zusammensetzung herrührt.

„Das Trefflichste ist folgendes:"

I. masāḥatun, Grösse, nennen wir die Eigenschaft, durch welche die Substanzen sich vergrössern, indem sie sich miteinander verbinden[1]), sie ist also die Voraussetzung der Zusammensetzung, nicht aber umgekehrt die Zusammensetzung die Voraussetzung der Grösse.

II. Würde die Quantität von der Zusammensetzung, so würde auch die Massigkeit von ihr abhängen, es würden also 2 Atome ebensoviel Zusammensetzung und damit Masse besitzen können, als die ganze Welt. Hier liesse sich auch das Argument von der Länge nicht vorbringen, da die Länge Zusammensetzung in einer Richtung ist, die Massigkeit aber von der Zusammensetzung ohne Erfüllung eines anderen Erfordernisses bewirkt wird.

III. Der Sinn des Beweises ist etwa folgender: Das Atom muss eine Dimension haben. Denn wenn wir neben das in den Mittelpunkt einer Kugel (Kreis) gestellte Atom ein anderes stellen, so ist die Entfernung zwischem dem Mittelpunkt und dem Pol (resp. einem Punkte der Peripherie) grösser als die zwischen dem daneben gestellten Atom und dem Pol. Also muss doch das Atom Grösse besitzen[2]).

IV. Diese Eigenschaft kommt der Substanz zu, nach dem was zu ihrem Wesen gehört, d. h. als Folgerung des Wesens-

---

[1]) Von der Raumerfullung dasselbe p. 42, 3. Die mechanische Korperbildung wird also strikte festgehalten, siehe oben S. 37, Anm. 5.

[2]) Der Text bietet verschiedene Schwierigkeiten: دائرة mit Kreis zu ubersetzen, scheint unmoglich zu sein, weil قطب nur der Pol einer Kugel ist. قطر müsste fur den Mittelpunkt gebraucht sein, durch den der Durchmesser geht. Am Schluss fehlt das zweite Glied der mit bejna begonnenen Vergleichung, denn die beiden vorhergehenden bejna gehoren dem Relativsatze an. Zur sachlichen Erklarung siehe Lasswitz I S. 195.

attributes[1]), und auf ihr beruht in der Existenz die Unterscheidung von anderen[2]. Sie kann also nicht von einer Ursache abhängen.

V. Die Quantität ist die Eigenschaft, durch welche die Substanz wahrgenommen wird[3]). Wahrgenommen wird das Ding durch die Folgerung des speciellsten seiner Attribute, d. h. seines Wesensattributes. Dieses Attribut kann also nicht von der Zusammensetzung herrühren.

IX. Trennung der Substanzen.

Die Substanzen können sich sehr wohl trennen, ohne sich je wieder zu vereinigen. Abu'l Ḳāsim ist der Meinung, die Substanz kann sich von einer anderen nur dann trennen, wenn es möglich ist, dass sie sie später wieder trifft[4]). Die Meinungsverschiedenheit ist im wesentlichen nur eine nominelle, da der Gegner die Sache selbst zugiebt. Dazu kommt, dass die Grammatiker Zaid dann vom 'Amr „getrennt" nennen, wenn er in einer anderen Gegend ist, ohne dass die Möglichkeit besteht, dass er ihn wieder treffe.

X. Die Richtung der Atome.

Unser Lehrer Abu Hāšim ist der Meinung, dass die Richtung des Atoms auf es selbst zurückgeht. Abu'l Ḳāsim sagt, dass sie etwas von dem Atome Verschiedenes ist. Dem folgte auch Abu 'Alī. Wahrscheinlich handelt es sich auch hier um eine blosse nominelle Verschiedenheit[5]), da Abu Hāšim damit meint, dass das

---

[1]) Siehe p. 3, 20—22. 19, 2. Siehe auch oben S. 19, Anm. zu S. 18.

[2]) Siehe p. 3, 21. 8, 16—19.

[3]) Siehe p. 3, 20—22. 5, 2. 5. 28, 8—18. Auch Ḥasanī f. 27b: المرئيّ يرى لامر يرجع الى ذاته. Nach allen diesen Stellen wird die Wahrnehmung an die Folgerung des Wesensattributs geknüpft, nach dem Wortlaut von p. 3, 22 verbessere ich also auch hier dementsprechend.

[4]) Siehe oben S. 36 Anm. 2 und zu Frage XII.

[5]) Dies wird wohl nicht richtig sein; es handelt sich vielmehr um eine der Frage VIII. korrespondierende Frage: Wie dort die Quantität,

Atom, seiner Raumerfüllung nach, sechs Atome in sechs verschiedenen Stellungen zu sich annehmen kann, nämlich oben, unten, vorn, hinten, rechts, links. Daraus kann man etwa auch nicht die Teilung der Atome ableiten, ebenso wie man ein Atom, weil es infolge seiner Raumerfüllung und der daraus folgenden Richtung an zwei andere grenzt und von ihnen berührt wird, nicht geteilt nennen kann, vielmehr ist das nur die Folge seiner Raumerfüllung.

XI. Raumerfüllung und Richtungnahme.

Wisse, dass zwischen unsern Lehrern keine Meinungsverschiedenheit darüber besteht, dass das Atom, wenn es existiert, raumerfüllend sein muss, und wenn es raumerfüllend ist, in einer Richtung sein muss [1]. Abu'l Ḳāsim hat gesagt, dass beides nur der Fall ist, wenn ein anderes Atom hinzutritt [2]. Die Ab-

---

so soll hier die Richtung der Atome selbst angehoren. Ḥasanī zeigt dieselbe Tendenz wie zu Frage VIII. f. 27b: „Abu 'Alī und 'Abd al-Ǵabbār sind der Meinung, die Richtung der Substanz geht auf ein Ding ausserhalb von ihr zurück; Abu Hāšim: nein auf sie selbst. Wir sagen: Wir kennen dann, d. h. ohne Richtung, die Substanz nur durch Beweis, sie zu sehen ist aber unmöglich. Und wenn die Richtungen auf das Atom zurückgehen, so führt das zur notwendigen Annahme der Teilung. Abu Hāšim sagt, es ist möglich, dass es sechs andere Atome trifft, sodass es sechs Richtungen hat. Ich sage, das erste (d. h. die Annahme Abu 'Alī's) ist stärker, weil das zweite die Teilung notwendig macht. Die Substanz kann sechs anderen anliegen, da der Körper aus ihnen entsteht; 'Abbād sagt, der Korper entsteht auf einmal. Nach unsrer Meinung hindert nichts die Schöpfung des Atoms und es bedarf in seiner Existenz nicht eines anderen, und wenn es existiert, so ist die Verbindung eines anderen mit ihm möglich. Ich sage, darüber ist noch nachzudenken notwendig.

[1] Der Sinn muss sein: das Atom muss in seiner Existenz einen Raum erfüllen und eine Richtung einnehmen. Eine Uebersetzung, nach der die Voraussetzung der Existenz die Raumerfüllung, und die Voraussetzung dieser wiederum die Richtung ist, würde, da die Richtung ihrerseits vom Accidenz des Seins abhängig ist, zu einem circulus führen, da jedes Accidenz doch die Raumerfüllung voraussetzt.

[2] Das ist also die spätere Anschauung von der Raumerfüllung, die in Untersuchung VIII von Abu'l Ḳāsim ausgedrückt wird: „Die Dimension kommt dem Atom durch die Zusammensetzung zu."

weichung von uns scheint auch wieder nur eine vermeintliche, äusserliche zu sein[1]). Wir verstehen unter Raumerfüllung dasjenige Attribut, durch welches die Verbindung der Atome möglich ist und unter Richtungnahme dasjenige, welches ein anderes Atom verhindert, an die Stelle eines schon vorhandenen zu treten, und es zwingt, eine der sechs Stellungen zu ihm einzunehmen, sodass wenn wir dem Atome einen Raum supponieren, es unmöglich ist, dass sie beide denselben Raum einnehmen würden. Diese Definition giebt im Grunde genommen auch Abu'l Ḳāsim zu, nur dass er sich von dieser Bezeichnung fernhält[2]).

XII. Das isolierte Atom[3]).

Darunter verstehen wir ein Atom, neben dem sich kein anderes befindet; da diese Eigenschaft eine negative ist, kann sie nicht durch irgend etwas verursacht sein, wie das Abu'l Ḳāsim

[1]) Ich halte dies für ebenso falsch, wie die gleiche Tendenz in Frage X, die aus dem Harmonisationsinteresse der jüngeren Schule entstanden ist, weil diese in der Frage der Raumerfüllung und der damit zusammenhangenden Richtung schon anderen Anschauungen gegenüber stand. Konsequentere Durchführung zeigen die Nachrichten Ḥasanī's, oben S. 46 Anm. 1. Denn wenn man die Raumerfüllung zu einem Relationsbegriffe macht, muss es notwendigerweise auch die Dimension sein. Wie es unser Verfasser thut, bei der Dimension, Fr. VIII, eine Meinungsverschiedenheit anzunehmen, hier bei der Raumerfüllung in bezug auf dieselbe Frage sie auszuschliessen, geht nicht an. Für uns kann feststehen, dass Abu Hāšim die Raumerfüllung für etwas Positives, die Atome daher für körperliche hält. Wichtig wird es sein, die Bedingung aufzusuchen, unter der diese Anschauung durch die der punktuellen Atome ersetzt und die in den Fragen VIII, X, XI vorliegende Tendenz der jüngeren basrensischen Schule hervorgerufen wurde.

[2]) Zur Bethätigung kamen diese Eigenschaften nur in der Verbindung, vorhanden waren sie schon von vornherein. Diese Aeusserung konnte die scheinbare Berechtigung zu der Auffassung der jüngeren Basrenser geben.

[3]) Diesen Namen giebt Munk, Mélanges S. 322; Guide des Égarés I. S. 186 (Anm. zu S. 185) schon dem جوهر فرد. Dass جوهر منفرد auch nicht etwa Atom ist, zeigt al-Baġdādī K. al-farḳ 48a (bei Schreiner Kalām S. 8 Anm. 5): الجزء الذى لا يتجزأ لا يصحّ قيام اللون فيه إذا كان منفردا.

annimmt[1]). Nur wenn man mit der Isolation die besondere Richtung meint, die das Atom annimmt, so ist diese allerdings durch einen Begriff verursacht. Dass man die Isolation einer Substanz, d. h. den Umstand, dass neben einer Substanz sich keine andere befindet, nicht aus einer anderen Ursache ableiten kann, wird doch dadurch klar gemacht, dass, wenn die andere Substanz, die von ihr getrennt war und nicht neben ihr war, jetzt in ihre Nachbarschaft kommt, der Zustand der Substanz inbezug auf ihr Attribut sich nicht geändert hat. Es hat sich nur die Bezeichnung geändert: während die Substanz früher getrennt und isoliert genannt wurde, wird sie jetzt benachbart genannt.

XIII. Die Substanzen können von allen Accidenzen, ausser dem „Sein“ frei sein.

([2]) „Sein“ ist das spezielle Sein jeder Substanz und giebt derselben das Attribut der bestimmten Richtung (p. 48, 20—22. 50, 13—15). Da die Substanz, sobald sie existiert und raumerfüllend ist, auch die Richtung besitzen muss (Ueberschrift zu Frage XI; p. 41, 18. p. 57, 21), so kann die Substanz das „Sein“, von dem diese bewirkt wird, nicht entbehren. Ḥasanī drückt den Grundsatz fast konform aus f. 27[b].: „Die Substanz kann von Accidenzen frei sein, ausser von den akwān.“ Unter den „Sein“ sind hier nicht die bekannten 4 Seinszustände (Schreiner, Jeschu'a S. 31 Anm. 1), sondern ein einfacher Plural zu kaunun „Sein“ (vgl. weiterhin S. 58 Anm. 1) zu verstehen. Ausführlich spricht Ḥasanī im bāb al-akwān über das „Sein“, f. 31[b]: „Der Weg zur Feststellung der „Sein“, akwān, ist das Neuauftreten des „Seins“ (كائنيّة) an der Substanz bei der Möglichkeit, dass es nicht auftrete. Da der Zustand und die Bedingung da-

---

[1]) Die Beziehung dieser Ansicht Abu'l Ḳāsim's zu der in den vorhergehenden Untersuchungen vertretenen ist wohl die, dass es an und für sich das Alleinsein einer Substanz überhaupt nicht giebt, dass es dafür einer jedesmaligen Ursache bedarf.

[2]) Ich bin in dieser Frage ausführlicher, und stelle darum die als Note gedachten Ausführungen ausnahmsweise in den Text.

bei unverändert sind, muss ein „Bewirkendes" angenommen werden. und das kann nach dem bereits Feststehenden nur ein Begriff sein. Frage: Die Basrenser: es, gemeint das „Sein", bewirkt einen Zustand, während kein anderes Accidenz seinem Substrat ein Attribut giebt. Die meisten: es verleiht diesen Zustand nicht. Nach uns: wir unterscheiden zwischen den verschiedenen Richtungen der Substanz. Die Unterscheidung muss entweder auf die Entstehung eines Dinges im Substrat zurückgehen, ein solches kennen wir nicht, oder auf die Entstehung des Körpers, aber dieser existierte doch schon. Es beruht also auf dem Auftreten eines Attributs, (sc. welches die Richtung verursacht hat.) . . . . . Frage: Abu Hāšim: [Er kann nicht getastet werden.] Die akwān können nicht gesehen werden; ihm treten entgegen Abu 'Alī und Abu'l Ḳāsim. Wir sagen: wenn dem so wäre, würde der auf einem Schiffe schlafende, wenn er aufwacht, zwischen den beiden Zuständen des Schiffes unterscheiden können. Das „Sein" kann nicht getastet werden, im Gegensatz zu Abu 'Alī. Abu Hāšim: das „Sein" ist Bewegung und Ruhe. Abu'l Hudail, Abu'l Ḳāsim: nein es ist ein Begriff ausser ihnen beiden, indess ist er von ihnen nicht getrennt. Unsere Meinung: wenn dem so ist, so ist es nötig, dass, was das eine aufhebt, das andere aufhebt; dasselbe Ding kann aber nicht zwei verschiedene aufheben." Der Rest des Kapitels spricht dann über Bewegung und Ruhe. Von dem „Sein" als Bewegung wird, in den Masā'il ausser in dem Hauptkapitel (al-kalām fi'l-akwān f. 83a—108b. Der Anfang der letzten Frage des Kapitels ist bei Schreiner, Kalām S. 6 Anm. 2 abgedruckt), in dem wesentlich über Bewegung gehandelt wird, auch im ersten Teil gesprochen. p. 61, 14—16 wird die Bewegung zum zehnten Ort geradezu ein kaunun genannt. p. 62, 5—6: das „Sein" ist zur Zeit der Entstehung der Substanz noch nicht Bewegung.

Bei al Ǵuweinī, Iršād 4b (bei Schreiner, Kalām S. 47, Anm. 4) heisst es: „Die Basrenser unter den Mu'taziliten haben das Freisein der Substanz von den akwān für unmöglich erklärt, sie geben aber das Freisein von allen Accidenzen, ausser ihnen zu". Dazu ib. (Schreiner, Kalām S. 45 Anm. 8): „Zu dem,

was sie absolut behaupten, gehören die akwān. Das sind Vereinigung, Trennung, Bewegung und Ruhe und ihre Gesamtheit ist das, was der Substanz einen speziellen Ort oder die Supposition eines solchen giebt.“ Das ist aber dasselbe, was in den Masā'il ausgedrückt wird, dass das „Sein“ der Substanz die Richtung giebt. Das wird ganz klar gemacht durch Mattaweihī's al-maǵmū' min al-muḥīṭ bi-l-taklīf (Auszug aus dem Werke: al-muḥīṭ des 'Abd al-Ǵabbār al-Mu'tazilī) mscr. Berlin, cod. Glaser 52, (Ahlwardt 5149) f. 15a: „Ein Attribut, wie dieser Begriff, den wir aufstellen wollen, wird uns durch unsern Ausdruck kaunun erschlossen, dessen Sinn ist: dasjenige, wodurch die Substanz in einer Richtung, mit Ausschluss anderer ist. Die Namen sind verschieden, der Sinn geht auf diese Kategorie zurück. Bisweilen nennen wir es schlechthin „Sein“, wenn es am Anfang existiert, nicht . . . . (msc. viell. بعد غيره), und dieser Zustand ist beim Existierenden nur zur Zeit der Entstehung der Substanz; dann, wenn es dauert, ist es möglich, dass wir es Ruhe nennen. Bisweilen wird dieses „Sein“ Ruhe genannt, wenn es einem ähnlichen folgend entsteht, oder durch dasselbe die Substanz zwei und mehr Augenblicke dauert. Bisweilen wird das „Sein“ Bewegung genannt, wenn es nach seinem Gegenteil entsteht oder ohne äusserliche Unterscheidung das Sein des Körpers an einem Ort bewirkt, nachdem dieser an einem anderen war. Bisweilen wird ein Teil von ihm Nachbarschaft, Naheliegen, Nähe genannt, wenn eine Substanz einer anderen nahe ist, in der Weise, dass kein Zwischenraum zwischen ihnen ist. Bisweilen wird ein Teil von ihm Trennung, Entfernung, Getrenntsein genannt, wenn in einer Entfernung von ihm eine Substanz existiert. Das sind die Namen, die auf diese Kategorie angewandt werden“.

Das „Sein“ ist also nach all diesen Angaben das spezielle Sein der Substanz, das ihm die Richtung giebt, und das die Zusammenfassung, nach Mattawejhī die Grundlage der 4 Seinszustände ist. Von diesem „Sein“ in der allgemeinen Bedeutung wird von den Mu'taziliten auch in der Mehrzahl ohne die technische Bedeutung des Wortes akwān gesprochen.'

Von dem „Sein“ als Ursache der Richtung, wie überhaupt

von der Voraussetzung eines Dinges für die Richtung, womit er das „Sein“ meint, spricht auch Jeschu'a (bei Schreiner, S. 34, S. 62) und Josef al Başīr (bei Schreiner, Jeschu'a S. 34 Anm. 2). Auch im ersten Beweis Jeschu'a's für die Schöpfung (bei Schreiner S. 31) ist nur von der durch das „Sein“ verursachten Richtung die Rede. הויה existieren ist an dieser Stelle im Sinne von „bestimmt existieren“ und als Ursache der Richtung aufzufassen. הויות (ib.) werden nach dem, was wir eben über die Masā'il und Ḥasanī inbezug auf akwān sagten, hier nicht als Seinszustände sondern als „Sein“, als einfacher Plural zu הויה zu nehmen sein. Interessant ist es auch, dass, wie Schreiner (Jeschu'a S. 37) nach Mattawejhī mitteilt, ein Teil der Mu'taziliten in dem Beweise für die Schöpfung von der Existenz der Atome an einem bestimmten Orte, d. i. der Richtung ausgingen (diese Form der Beweise finden wir bei Jeschu'a), andere von den Seinszuständen, also der Ursache der ersteren (diese Form finden wir bei Josef al Başīr, siehe oben und Schreiner, Kalam S. 38 Anm. 4ff., und auch bei Ibn Esra ib.) Den Grundsatz Abu Hāšims finden wir auch bei Ahron ben Elia (Ez ḥajim S. 15.): החלק שאינו מתחלק הוא היוצא מן האפס שאינו נצל מן מקרה המצב לא מקרה אחר הכרחי נוסף עליו שמקרה החבור הוא מתחדש. Da unter מצב wohl ǵihatun Richtung, nicht deren Ursache, das kaunun, zu verstehen ist, so ist es interessant, zu konstatieren, dass hier schon das Verursachte für die Ursache eingetreten und die Richtung anstatt des sie verursachenden „Sein“ als notwendiges Accidenz betrachtet wird. — Nach Maimonides in der 5. Prämisse (Munk, Guide I, S. 387), würden also sowohl akwān, wie andere Accidenzen notwendig sein.

Unser Lehrer Abu Hāšim ist der Ansicht, dass die Substanz von Farbe, Geschmack und Geruch und ebenso von ähnlichen Accidenzen frei sein kann, ausgenommen von dem „Sein“.

Wenn das „Sein“ existiert und ein anderes „Sein“ ihm benachbart ist, so ist es nicht frei von der Zusammensetzung, weil das Sein diese erzeugt, unter der Voraussetzung, dass es

einen Nachbar hat[1]). Wenn die Feuchtigkeit bei der Substanz existiert, so ist diese nicht frei von dem Druck nach unten, weil die Existenz der Feuchtigkeit diesen einschliesst. Wenn die Trockenheit bei ihr existiert, so ist sie nicht frei von dem Druck nach oben, weil die Existenz der Trockenheit diesen einschliesst[2]). Wenn in der Substanz die Farbe existiert, so kann sie, nachdem diese einmal bei ihr existiert, nicht mehr sie und ihr Gegenteil entbehren[3]), weil bei dem Gegenteil der ursprünglichen Farbe die Dauer nötig ist, wie bei dieser selbst, und sie beide in der Existenz nur des Substrates[4]) bedürfen[5]). Und wir sagen, dass

---

[1]) So übersetze ich im Anschluss an Mass'il 118a: „Die Zusammensetzung ist ein Begriff, welcher die beiden „Sein" gleichmacht und in 2 Substraten existiert". Im vorliegenden Zusammhenhang würde man vielleicht besser mit Ergänzung von فيه übersetzen: „Wenn in der Substanz das Sein existiert und eine andere ihr benachbart ist, so u. s. w." Zu dieser Uebersetzung siehe Ḥasanī's Bestimmung, dass das speziellste Attribut der Zusammensetzung die Annahme zweier Atome als Substrat ist f. 82a: أخصّ أوصافه (يعنى التأليف) حلول فى الجزءين. Vergleiche hierzu auch p. 47, 19: „Die Zusammensetzung bedarf des „Seins" nicht, nur dessen bedarf sie, dass ihre beiden Substrate unter die Bestimmung eines Substrates fallen; wenn dies ohne „Sein" vorhanden wäre, wäre die Zusammensetzung auch ohne dies möglich. — Vom Aneinanderhaften heisst es p. 48, 6, es sei nichts weiter, als die Zusammensetzung, nur dass in einem seiner beiden Substrate Feuchtigkeit, in dem anderen Trockenheit ist.

[2]) Ḥasanī f. 81a fast gleichlautend. Vgl. hierzu S. 38 Anm. 2.

[3]) Ausführlich besprochen in den letzten der diesem Kapitel angehängten Fragen. Die Ansicht entspricht der Abū 'Alī's über Accidenzen am Schluss des Aṣl und überhaupt den basrensischen Anschauungen, dass ein Ding, das einmal existiert, nur durch sein Gegenteil aufgehoben werden kann; Ḥasanī f. 29b: „Die Basrenser sind der Ansicht, die Farben dauern, Abu'l Ḳāsim ist dieser Ansicht nicht. Wir sagen, sie bleiben so lange, als nicht ihr Gegenteil auftritt." Ebenso werden ja auch die Substanzen durch ihr Gegentheil, das Vernichtetsein, fanā' aufgehoben (Frage XVI). Zur Frage vgl. Jeschu'a, bei Schreiner S. 46. Speziell beschäftigt sich der Verfasser mit dieser Frage noch im Accidenzenkapitel, f. 50b: مسئلة فى بقاء الألوان.

[4]) Dasselbe vom Ton p. 49, 17, dagegen vom Leben p. 55, 18, dass es des „Baues" bedürfe. Siehe oben zu Fr. I S. 24 Anm. 2. Ḥasanī f. 29b: Abul'l Ḳāsim ist der Meinung: Jedes Accidenz bedarf der Substanz,

es entschieden ist, dass es geschmack- und geruchlose, dagegen nicht entschieden ist, dass es farblose Körper giebt[1]), höchstens können wir sagen, dass die aschfarbenen Körper, wie Wasser, Luft, Erde, Feuer möglicherweise von Farbe frei sind, möglicherweise aber ihre Farbe durch die Vermischung verschiedener Farben entstanden ist, wenn es auch die Mischung hier erfordert, dass ihre Wahrnehmbarkeit geringer, als die der mit Milch vermischten Tinte ist.

Unser Lehrer Abu'l Ḳāsim sagt: Das Freisein der Substanz von Farbe, Geschmack, Geruch, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit[2]) ist möglich. Und dieser Meinung folgt auch Abu 'Alī; und er sagt: Wenn das Substrat eines von den Accidenzen trägt, das ein Gegenteil hat, so kann es nicht von ihm und seinem Gegenteil frei sein; wenn es kein Gegenteil hat, so kann es nicht von ihm frei sein[3]).

Die Richtigkeit der Ansicht Abu Hāšim's, dass die Substanz auch von der Farbe frei ist[4]), beweist folgendes:

---

unsere Genossen sind der Ansicht: ausgenommen der Wille und die Abneigung Gottes und das Vernichtetsein. Dann giebt es unter den Accidenzen solche, die nur des Substrates bedurfen, wie die Feuchtigkeit, Trockenheit, der Druck, die wahrnehmbaren Accidenzen, (diese sind f. 29a aufgezahlt, vgl. S. 61 Anm. 2) und unter ihnen giebt es solche, die zweier Substrate bedurfen, wie die Zusammensetzung. Dann giebt es unter ihnen auch solche, die ein Ding ausser dem Substrat notig haben, wie Leben, Wille, Wissen, Glauben, welche einen speziellen Bau, binjatun mahṣuṣatun, verlangen."

[5]) Der Zusammenhang zwischen den Abschnitten ist der, dass alle diejenigen Accidenzen, welche die Substanz an und fur sich oder unter gewissen Bedingungen nicht entbehren kann, zusammengestellt werden.

[1]) Zur Bedeutung dieser Ausfuhrung vgl. Anm. 4.

[2]) Die letzten 4 Accidenzen sind die bekannten 4 Naturzustände, (Schreiner, Jeschu'a S. 81 Anm. 1), die ersten 3 Accidenzen sind die von der basrensischen Beweisfuhrung besonders betroffenen.

[3]) Diese Ansicht Abu 'Alīs geht uber die spezielle Abu Hāšims nicht heraus, es ist nicht die in der 4. Pramisse des Maimonides (Munk, Guide I. 107b) und in den verwandten aš'aritischen Anschauungen (Schreiner, Kalām. S. 47 Anm. 4) vertretenen, dass jede Substanz jedes Accidenz oder sein Gegenteil besitzen muss.

[4]) Die Beweisfuhrung richtet sich allein hierauf, weil die Freiheit

I. Die Substanz ist etwas anderes, als die Farbe. Ein innerer Zusammenhang beider, der ihre Coexistenz erforderte, ist durch den Verstand nicht zu erschliessen. Gott, der sie nach freiem Willen schafft, kann ohne einen solchen Zusammenhang die eine ohne die andere schaffen, wie er ja auch die Schwärze ohne Süsse schaffen kann, eben weil kein Zusammenhang zwischen ihnen besteht[1]).

Ein solch innerer Zusammenhang und damit die Notwendigkeit der Coexistenz besteht zwischen der Bewegung im Fleisch und der im Knochen und Haar der Hand, indem nämlich beide die Folgen desselben der Bewegung vorausgehenden Druckes sind. Würde erst der durch die Bewegung der Hand erzeugte Druck die Bewegung des Knochens und des Haares hervorbringen, wie man es, um den inneren Zusammenhang zwischen beiden aufzulösen, sagen könnte, müsste sich das Fleisch, das bewegt ist, während der Knochen noch nicht, von diesem trennen, wie wir ja von einer solchen Trennung sprechen bei einem Kreisel und bei dem Mühlstein, von dessen Durchmesser und Axe[2]) wir sagen, dass manche von ihren Teilen ruhen, andere sich bewegen und darum eine Trennung eintritt[3]), und wie wir eine solche Trennung auch bei einem Sack, der auf einer unten festgemachten Säule befestigt ist, wahrnehmen: wenn er nämlich bewegt wird trennt er sich von dieser[4]).

---

von dem Geschmack und Geruch allgemein zugegeben wurde, sehr bedingt dagegen nur die von der Farbe.

[1]) Besteht aber ein solcher Zusammenhang, so hat Gott nicht die Macht, die eine ohne die andere zu schaffen.

[2]) So vielleicht قطب zu ubersetzen nach Muḥīṭ al-muḥīṭ II. 1728: قطب ist ein Eisen in der unteren Scheibe der Muhle, um das sich die obere dreht.

[3]) Munk, Guide I S. 382.

[4]) Die hier im Text folgende Stelle p. 45, 18—46, 14 habe ich nicht verstanden. Im folgenden Abschnitt wird dann ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Attributen des Lebenden hergestellt, der darauf beruht, dass der Lebende ein Ganzes ist, das durch das Leben alle seine Atome zu einem Ding macht. Vgl. dazu Ḥasanī 29b: „Das Leben giebt dem Ganzen ein Attribut".

Zwischen Substanz und Farbe besteht ein solch innerer Zusammenhang, der ihre Koexistenz erforderte, nicht, denn der Zusammenhang musste zunächst der sein, dass die Substanz die Farbe voraussetzte, d. h. ihrer bedürfte.

Die Substanz kann der Farbe nicht bedürfen:

1) nicht in ihrer Existenz a) weil der Begriff der Farbe auf Entgegengesetztes passt, die Substanz in ihrer Existenz, also entgegengesetzter Dinge bedürfen müsste, was unmöglich ist, „weil einer der beiden Gegensätze, insofern die Substanz seiner bedarf, ihre Existenz möglich macht, insofern er ihrer anderen Voraussetzung entgegengesetzt ist, sie unmöglich macht, da was die Bedingung, auch das Bedingte unmöglich macht." b) weil die Farbe der Substanz bedarf, beide sich also gegenseitig voraussetzen würden, was unmöglich ist; bei dem „Sein" ist der Sachverhalt ein anderer, weil die Substanz des „Seins" nicht in ihrer Existenz, sondern nur in ihrer Richtungnahme bedarf. c) weil dann die Farbe existieren müsste, wenn die Substanz nicht existiert, weil das Vorausgesetzte auch beim Nichtsein des Voraussetzenden existieren muss.

2) nicht in einem Attribut, das ihr in ihrer Existenz zukommt, a) nicht in der Substantialität, neben anderen schon öfters angeführten Gründen auch deshalb, weil dann das Wesensattribut durch eine ausser dem Ding liegende Ursache oder Bedingung erfordert wäre; b) nicht in der Raumerfüllung, neben Gründen, die für die Substantialität gelten, auch deshalb nicht, weil doch gerade die Raumerfüllung die Voraussetzung für die Farbe in der Substanz ist, also wieder ein Reprocitätsverhältnis entstände; c) nicht in der Richtung, weil dann die Farbe in derselben Weise die Substanz beeinflussen würde, wie die Substanz durch die, sonst für die Richtung angenommene, Voraussetzung, das „Sein", beeinflusst wird. Mit demselben „Sein" kann die Substanz nicht in verschiedenen Richtungen sein, während sie in derselben Richtung nicht mehrere „Sein" annehmen kann[1];

[1]) akwān ist selbstverständlich an dieser Stelle nicht in dem technischen Sinne der „Seinszustände" gebraucht, sondern als einfacher Plural

in jeder Richtung hat aber die Substanz eine spezielle Art des „Seins"; es giebt also unendlich viel Arten von „Sein". Das „Sein" unterliegt unserer Macht. Alle diese Bestimmungen müssten auch für die Farbe im Verhältnis zur Substanz zutreffen.

3) nicht in einem Merkmal, einer Bestimmung, die der Substanz in der Existenz zukommt, a) nicht in der Annahme von Accidenzen, b) nicht in der Raumbehauptung, c) nicht in der Wahrnehmbarkeit mit 2 Sinnen. Bei allen dreien nicht, hauptsächlich aus dem gleichen Grunde, weil alle drei, mit der Raumerfüllung nötig sind, gleichviel ob die Farbe existiert oder nicht.

Die Substanz kann aber die Farbe auch nicht als notwendige Folge hervorbringen,

1) nicht als Ursache, a) weil die Ursache nur die Bestimmungen, nicht das, was mehr als Bestimmung ist, also hier die Farbe, notwendig hervorbringen kann[1]),

---

von kaunun, „Sein": „Seinsmöglichkeiten". Dieser Plural wird ausser an dieser Stelle zweimal, auch sonst noch oft in den Masā'il gebraucht, z. B. p. 70, 19. Dazu gehört auch ein Dual, z. B. Masā'il f. 118a: التأليف معنى سوى الكونين.

[1]) Wörtlich folgt (ich übersetze nach meiner Korrektur des Textes): „denn die Ursache giebt einem Wesen mit Ausschluss anderer nur dann das Attribut, gemeint ist das der Existenz, wenn sie ihm speziell zukommt. Sie kann ihm aber nur dann speziell zukommen, wenn es existiert. So wird also die Existenz der Ursache auf die Existenz dieses erst zu Verursachenden gestellt, wie soll es damit also möglich sein, dass die Existenz dieses Wesens von ihr ausgeht. Dazu kommt noch, dass das durch eine Ursache bewirkte wegen eines Dinges existiert, das auf das Wesen der Ursache zurückgeht, während die Existenz bei der Entstehung durch den agens geschieht, so ist es also nicht möglich, dass die Ursache die Existenz von Wesen bewirkt". Die Beweisführung wird verständlich durch die schon von Schreiner mitgeteilte und übersetzte Stelle Ḥasanī 43b (Jeschu'a S. 27 Anm. 1): „Ursache ist das, was beim Ganzen oder am Substrat eine Eigenschaft (in den Masā'il dafür: حكم Bestimmung) notwendig zur Folge hat. Der Grund (sababun) hat aber ein Wesen (Schreiner übersetzt Substanz) zur Folge". Da in unserer Stelle die Verursachung der Farbe gemeint ist, diese aber, in unsern Quellen wenigstens, unbedingt Accidenz ist, so muss hier unter ذات „Wesen" in dem neu-

2) weder als Ursache, noch als Grund, a) weil die Substanz nichts Spezialisierendes hat, wodurch sie eine bestimmte Farbe, nicht aber zwei oder unzählige entgegengesetzte zur Folge hat, während sie bei der Hervorbringung des „Seins" insofern ein Spezialisierendes hat, als sie das Sein in der dem Substrat nächsten Richtung wegen der Unmöglichkeit des Sprunges erzeugen muss. b) weil dann die Sustanzen alle in der Farbe übereinstimmen müssten, da sie ja gleichartig sind, also dieselbe Farbe erzeugen müssten.

3) nicht als Grund, weil es im Wesen des Grundes liegt, dass etwas eintreten kann, das die Substanz an der Erzeugung der Farbe hindert, und hierin unterscheidet sich das von einer Ursache und von einem Grund Bewirkte[1]).

II. Wir kennnen Körper und Substanzen, die von allem Geruch und Geschmack vollkommen frei sind. Dies bemerken wir z. B. bei Wasser und Luft, wenn wir sie durch die Nase ziehen, oder wenn wir einen Traubenkern oder die Oberfläche einer Pflaume dem Gaumenzöpfchen ganz nahe bringen. Dafür, dass wir hier weder Geschmack, noch Geruch merken, kann weder der Grund sein, dass wir uns daran schon zu sehr gewöhnt haben, denn wir haben uns ja auch an die Wahrnehmung selbst gewöhnt und unterscheiden doch, was wir wahrnehmen[2]), noch

tralen Sinne verstanden werden: alles was nicht Attribut, resp. Bestimmung ist. Einen ähnlichen neutralen Gebrauch von ذات auch sonst. — Eine weitere Unterscheidung zwischen „Grund" und „Ursache" siehe folgende Anmerkung; an dieser Stelle ist die Bestimmung noch von Interesse, in welcher Weise der „Grund" eigentlich die Existenz eines Körpers bewirken kann, da diese doch durch den agens ist, die Verhältnisse also, wie bei der Ursache liegen, p. 53, 6: „der Grund hat in Wirklichkeit die Existenz des Begründeten nicht zur Folge, vielmehr ist dies der agens, welcher das Begründete schafft, wenn er den Grund schafft".

[1]) Hierzu ist die Definition zu vergleichen, welche von der Ursache gegeben wird: vgl. S. 33 Anm 3.

[2]) Der Text, ohne die vorgenommene Aenderung musste übersetzt werden: „Obwohl er sich an die Wahrnehmung seiner selbst gewöhnt hat, unterscheidet er doch das Wahrgenommene". Der Sinn soll aber offenbar sein: „Die Gewöhnung an eine Sache, — also hier an die Wahrnehmung — schliesst ihre Unterscheidung nicht aus".

aber auch, dass verschiedene Geschmäcke und Gerüche vermischt sind, die sich einander aufheben, noch aber schliesslich die geringe Quantität, vielmehr ist wirklich weder Geschmack noch Geruch bei gewissen Substanzen und Körpern vorhanden. Da nun der Verstand zwischen diesen Accidenzen einer- und zwischen der Farbe andererseits keinen Unterschied macht, Gewissheit und Ungewissheit bei ihnen dieselbe ist, so muss, was für diese Accidenzen zutrifft, auch für die Farbe zutreffen.

III. Der Ton, der ebenso wie die Farbe zu seiner Existenz nur sein Substrat braucht, kann bisweilen der Substanz völlig fehlen, obwohl sie ihn trägt, dasselbe muss bei der Farbe der Fall sein, die auch nur des Substrates bedarf[1]).

Fragen:

I. Die existierende Substanz muss gesehen werden, gesehen aber wird sie in der äusseren Form, diese ist die Farbe. — Dass zum Gesehenwerden oder zur sinnlichen Vorstellung die äussere Form gehört ist noch nicht erwiesen. Diese letztere wäre zur Existenz ja auch gar nicht nötig, denn obwohl wir Gott und so viele Accidenzen nicht sinnlich vorstellen können[2]), behaupten wir sie dennoch, und auch ohne Sichtbarkeit könnte die Substanz existieren.

II. Wenn wir zwischen der Wahrnehmung durch Sehen und Tasten, obwohl sich die durch beide gelieferten Aussagen[3]) auf dasselbe Objekt beziehen und gleich sind, einen Unterschied machen, so weist das darauf hin, dass die Wahrnehmung mit dem Auge noch ein anderes Ding bei der Substanz erfasst, als die mit dem Tastsinn, und zwar die Farbe, die also zur Substanz

---

[1]) Vgl. oben S. 55 Anm. 4.

[2]) Ueber die wahrnehmbaren und nichtwahrnehmbaren Accidenzen siehe Ḥasanī f. 29a: „Farben, Geschmacke, Geruche, Warme und Kalte, Töne und Schmerzen werden nach aller Meinung wahrgenommen. Sie sind aber verschiedener Meinung über Seinszustande, Zusammensetzung, Feuchtigkeit und Trockenheit. Abu'l Ḳāsim sagt, sie werden wahrgenommen, Abu Hāšim sagt „Nein".

[3]) So ist hier صفة zu ubersetzen, nicht in dem technischen Sinn von „Attribut".

gehört. Wenn wir zwischen beiden Arten von Wahrnehmungen einen Unterschied machen, so beruht das einzig darauf, dass der Wahrnehmungsakt ein verschiedener ist, nicht aber das Wahrnehmungsobjekt sich für beide verschieden darstellt. Ebenso machen wir auch zwischen dem Wissen durch Ueberlieferung und dem durch Wahrnehmung, obwohl beide Erkenntnisse gleich sind, einen Unterschied nur, weil die Methoden der Erkenntnis verschieden sind.

III. Wenn nicht eine Farbe an der Substanz existiert, so können entgegengesetzte Farben an ihr zusammen sein[1]), d. h. nicht existente. — Das Zusammensein kann nicht mit dem Freisein verglichen werden Wenn es auch nicht möglich ist, dass sie zu gleicher Zeit nicht existieren, so schliesst doch z B. die rote Farbe zu gleicher Zeit die schwarze und weisse aus. Man kann nicht sagen, dass beide Annahmen für die Vernunft gleich unannehmbar, gleich vernunftunmöglich sind; denn dafür giebt es weder eine Vernunftnotwendigkeit, noch einen Beweis.[2])

IV. Die Substanz kann das „Sein" nicht entbehren, weil sie es trägt, d. h. weil es ihr Accidenz ist. Da dieselbe Ursache auch für die Farbe zutrifft, kann sie auch diese nicht entbehren. — Wäre die dauernde Verbindung des „Sein" mit der Substanz mit nichts anderem zu begründen, wäre die Annahme des Tragens als Ursache richtig. Das „Sein" ist aber bei der Substanz darum dauernd erforderlich, weil sonst die Substanz nicht eine Richtung, und ohne das wieder keinen Raum einnehmen kann. Wäre ferner die Annahme der Accidenzen der Grund für ihre unauflösliche Existenz, dann müsste die Substanz ja unzählige, teilweise entgegengesetzte Accidenzen besitzen, weil sie entgegengesetzte und unzählige Accidenzen trägt[3]).

V. Da die Substanz, nachdem die Farbe einmal an ihr existiert hat, zum mindesten, die ihr entgegengesetzte nicht mehr

---

[1]) Der terminus igtimā' ist hier im Sinne Abu'l Ḳāsims aus Untersuchung V gebraucht.

[2]) Ueber den Unterschied der notwendigen und der beweisbaren Erkenntnis siehe oben S. 34 Anm. 1; auch Jeschu'a bei Schreiner S. 63.

[3]) Vgl. oben S. 23. 24.

entbehren kann, so ist es auch nicht möglich, dass sie dieselbe überhaupt einmal entbehren kann. — Das Nichtsein der Farbe nach ihrer Existenz ist nur darum unmöglich, weil die Farbe nur durch ihren Gegensatz aufgehoben werden kann, bei diesem aber die Dauer gleich möglich ist, wie bei ihr. Hängt nun aber auch das Auftreten des Nichtseins mit der Existenz des Gegensatzes zusammen, so doch nicht die Dauer der Nichtexistenz, das soll heissen: Die Nichtexistenz einer Farbe bedeutet noch nicht die Existenz ihres Gegensatzes, wie diese ihre Nichtexistenz.

XIV. Die Substanz dauert nicht wegen einer Ursache.

Zwischen unseren Lehrern besteht keine Meinungsverschiedenheit, dass der Körper nicht durch eine Ursache dauert. Dieses hat auch Abu'l Ḥusain al-Ḫajjāṭ erklärt, und er sagte, dass die Substanz vergeht, indem die Macht Gottes sich auf ihre Vernichtung erstreckt[1]. Abu Ḥafṣ al-Ḳirmīsīnī sagt, das Dauernde dauert durch die „Dauer", dagegen folgt er der Ansicht Abu'l Ḥusain's in Bezug auf die Vernichtung der Substanzen[2]. Abu'l Ḳāsim sagt, dass die Substanz durch die Dauer, deren Substrat sie ist, dauert[3])

---

[1]) Den Zusammenhang zwischen dieser Anschauung mit der Ansicht von der Dauer stellt Schreiner her (Kalām S. 48) al-Ḫajjāṭ's Ansicht von der Vernichtung der Substanz durch Gott wird dann ausführlich in Untersuchung XVI dargestellt und bekampft. Sie ist hierher gestellt, um die nur partielle Uebereinstimmung Abu'l Ḥusains mit der basrensischen Lehre von der „Dauer" mitzuteilen.

[2]) Ich bin von der Lesart des Manuskriptes abgewichen, weil die Ausführung, wenn sie eine vollkommene Uebereinstimmung mit der vorhergehenden Ansicht lehren sollte, dem Sprachgebrauch der Masā'il nicht konform wäre. Dann müsste man etwa erwarten: واليه يذهب الجُبّائي. Auch hier ist nur ein partielle Uebereinstimmung, und zwar mit Abu'l Ḥusain gemeint.

[3]) Zu diesen Ansichten über die „Dauer": Ḥasanī f. 29a: أبو القسم البقاء معنى البصريه لا und ausführlich f. 27a: „Die meisten sind der Ansicht, dass die Substanz dauert, d. h. kontinuierlich in ihrer Existenz

Die Richtigkeit der basrensischen Ansicht wird durch folgendes bewiesen:

I. „Dauer“ bedeutet nur das Beharren der Existenz und es kommt der Substanz in ihrer Dauer kein Attribut ausser dem der Existenz zu. Da dieses vorher nicht durch eine Ursache war, so kann es jetzt auch nicht durch eine solche sein. Das ein solches Attribut nicht besteht, ersehen wir daraus: Wenn wir wissen, dass die Substanz in fortlaufender Existenz existiert, so wissen wir, dass sie dauert; wenn wir wissen, dass die Substanz dauert, so wissen wir, dass sie existiert in nicht stetig erneuerter, d. h. in fortlaufender Existenz[1]. Wie sollten wir bei

---

ist; nach al-Nazzām erneuert sie sich fortwährend durch ein agens, in jedem Augenblick aufs neue. (Demgegenüber sagen wir): Wir werden doch zu der Erkenntnis gezwungen, dass der Körper, welchen wir heute sehen, derselbe ist, den wir früher gesehen haben, und man wird mit dem Tode bestraft für das, was man gestern gethan hat. Abu Hāšim meint, die Dauer wird der Substanz prädiciert; Abu ʿAlī meint, die Dauer und die Praexistenz können nur Gott prädiciert werden; darauf antworten wir: „Dauer“ heisst die Beharrung der Existenz in zwei oder mehr Augenblicken, und Praexistenz bedeutet in der Sprache das Vorhergehen; was also diese Eigenschaften besitzt, dem können auch diese Prädikate gegeben werden. Die Basrenser sagen: Und die Substanz dauert nicht durch einen Begriff; Abu'l Kāsim dagegen meint, sie dauert durch die „Dauer“, deren Substrat sie ist. Wir sagen: Das Attribut erneuert sich nicht, sodass es eines Begriffes bedürfte, denn jedes Attribut, das am Anfang nicht durch einen Begriff besteht, besteht auch später nicht durch ihn. Die aber an einen Begriff glauben, sagen, es verhält sich umgekehrt.“ Diese Zusammenstellung zeigt ebenso wie die der Masā'il, dass die schon von al-Nazzām aufgestellte (ausser bei Ḥasanī und Masā'il, im Beweis III, auch bei Ibn Ḥazm, Schreiner, Kalām S. 48 Anm. 6), dann von Maimonides in der sechsten Prämisse wiederum mitgeteilte (Munk, Guide I, 389) Ansicht, dass die Substanz fortwährend von Gott neu geschaffen wird, nehmen weder die Basrenser (siehe besonders auch den III. Beweis), noch Abu'l Kāsim an. Die Dauer der Substanz hängt hier auch nicht wie in der Darstellung Maimonides' (a. a. O.) mit der der Accidenzen zusammen (siehe darüber Schreiner, Kalām S. 48 und über die Dauer der Accidenzen oben S. 55 Anm. 3).

[1] تجدد ist hier der Gegensatz von „Dauer“, und wird wie bei Ḥasanī, so auch hier durch حالا بعد حال „einen Zustand nach

der Substanz auch ein solches Attribut annehmen, da wir es weder durch Notwendigkeit, noch durch Beweis kennen. Denn der Umstand, dass wir es dauernd nennen, nachdem wir es vorher nicht so nannten, kann doch das Attribut nicht erweisen, denn das Attribut muss der Bezeichnung vorausgehen, nicht aber darf diese zur Feststellung des Attributes verwandt werden. Verliehe ferner die „Dauer" der Substanz ein besonderes Attribut, so müsste es auch die „Vernichtung" thun; beide sind entgegengesetzt, bedarf nun das eine der Dauer der Existenz, so müsste auch das andere, die Vernichtung, derselben bedürfen[1]), was doch absurd ist. Wie vielmehr die Vernichtung das Nichtsein nach dem Sein ist, so ist die Dauer das Sein nach dem Sein.

II. Die „Dauer" würde im Körper schon bei der Entstehung existieren, da die Substanz sie doch trägt und nichts vorhanden wäre, was ihr Auftreten verhindern könnte. Weder könnte ihr Auftreten dadurch verhindert werden, dass die Substanz die Dauer jetzt nicht trüge, weil sie diese gemäss ihrer Raumerfüllung trägt und die Substanz schon in ihrer Entstehung existierend und raumerfüllend ist[2]). Aber auch dadurch nicht, dass der Zeitpunkt nicht geeignet wäre, ebensowenig aber dadurch, dass das durch die Dauer herbeigeführte Attribut in diesem Augenblick nicht möglich ist. Denn erstens giebt es ein solches Attribut ja gar nicht, zweitens kann die Unmöglichkeit der Ursache nicht auf der Unmöglichkeit des Verursachten beruhen, sondern nur umgekehrt. Man kann aber auch nicht sagen, dass das „Auftreten" ein Ding sei, das der Dauer im Zustande der Enstehung entgegengesetzt sei und ihre Existenz verhindere, denn, wie es bei Gegensätzen sich verhält, könnte die „Dauer" an Stelle des „Auftretens" geschaffen werden.

---

den anderen" weiter ausgeführt. Es findet sich auch im Sinne von „Neuauftreten" ohne die Bedeutung der steten Wiederholung, vergl. p. 64, 17. Im Mscr. findet sich die Form fast stets ohne Punkte. Regelmässige Schreibung habe ich an den einzelnen Stellen vermerkt.

[1]) Denn es gehört zum Wesen von Gegensätzen, dass, wenn einer von ihnen eines Dinges bedarf, auch der andere desselben bedarf.

[2]) Siehe oben S. 18, Anm. 3.

III. Wenn das Ding allein durch die „Dauer“ Bestand hätte, dann müsste die „Dauer“ selbst wieder als Ursache für seine Dauer eine „Dauer“ besitzen, und das würde zu einem regressus in infinitum führen. Würde die Ursache der „Dauer“ aber dagegen fortwährend geschaffen, so würde dies zu der Annahme führen, dass auch der Körper fortwährend neu geschaffen würde. Dies aber führt zur Aufhebung der Dauer, ausser dass alles, was man gegen Ibrahîm, gemeint al-Naẓẓâm, vorbringt[1]), ihre Worte aufhebt.

IV. Wenn die „Dauer“ ein Ding wäre, welches den Körper als Substrat hat, so kann sie ohne den Körper nicht existieren, der Körper wieder würde nicht ohne dieses Ding existieren, es würde also ein unstatthaftes Reciprocitätsverhältnis stattfinden.

V. Da das Dauernde kein Attribut, und somit keinen Zustand besitzt[2]) so würde, wenn die „Dauer“ ein Begriff ist, unser Ausdruck „dauernd“ nur die Existenz dieses Begriffes bedeuten, ebenso wie die Bezeichnung „schwarz“, da das Schwarzsein keinen Zustand bildet, nur die Existenz der Schwärze bedeutet. Bei solcher Bedeutung wäre aber der Ausdruck „dauernd“ nicht mehr auf Gott anzuwenden, und Gott könnte auch in Wirklichkeit nicht dauernd sein[3]). Merkwürdig ist es, wenn sie, die doch Zustände nicht annehmen[4]), das Dauern des Körpers durch die Dauer verursacht denken. Denn wenn das Dauerndsein kein Zustand sein kann, so ist doch die Dauer ein blosser Begriff, und ist es so gut, als ob man sie durch sich selbst verursacht glaubte[5]).

---

[1]) Siehe oben S. 64, Anm. zu S. 63.

[2]) d. h. als Dauerndes, denn als Existierendes besitzt es nach den Basrensern, soweit sie den „Zustand“ annehmen, sehr wohl einen solchen. Ueber den Zusammenhang des Attributes und des Zustandes siehe oben S. 29, Anm. 3.

[3]) Denn dies würde doch zur Annahme von Ursachen für seine Eigenschaften führen.

[4]) Ueber die Zustandstheorie des Abu Hâšim und seiner Schule ausführlich Frankl, Ein mu'tazilitischer Kalâm S. 194. ff. Šahrastânî, Haarbrücker I, S. 88. Bekannt ist nur die Opposition Abu 'Alî's gegen diese Anschauung.

[5]) Ausführlich am Schluss des Kapitels, am Ende der 2. der angehängten Fragen.

VI. Der Körper könnte im 2. und 3. Augenblicke, oder überhaupt weiter existieren, ohne dass die Dauer vorhanden wäre, da sie, wie die „Bewegung" etwa, die der Körper sehr wohl entbehren kann, ein Begriff ausserhalb des Körpers ist. Denn die Fortexistenz durchaus von ihr abhängig zu machen, führt zur Annahme eines unzulässigen Reciprocitätsverhältnisses [1]).

Fragen.

I. Der Körper dauert, nachdem er vorher nicht gedauert hat, das Wesen bleibt dabei dasselbe. Es muss also ein besonderer Begriff vorhanden sein, durch den das Dauern herbeigeführt wird, sc. die „Dauer". — Wir haben schon gesagt, dass die Substanz in der Dauer kein neues Attribut bekommt, die veränderte Bezeichnung aber für die Aufstellung der Attribute und Begriffe keine Bedeutung hat. Und wenn selbst ein Attribut hinzuträte, könnte es dennoch nicht durch eine Ursache bewirkt sein, da ein Attribut, dessen stete Erneuerung durch es selbst nötig ist, keine Ursache braucht, ebensowenig wie eine Ursache, wenn ihre stete Erneuerung durch sie selbst gegeben ist, einer anderen bedarf, die sie bewirkt.

II. Der Körper kann im nächsten Augenblicke ebenso gut weiter existieren, wie nicht existieren; es muss also etwas vorhanden sein, das für einen der beiden Zustände entscheidet, das aber ist ein Begriff, nämlich die „Dauer". — Wenn der Körper einmal existiert, existiert er solange, bis sein Gegenteil ihn aufhebt, ebenso wie das Nichtsein so lange anhält, bis ein Schöpfer die Substanz ins Dasein führt. Es bedarf also gar keines entscheidenden Begriffes. Ferner, woher wisst Ihr überhaupt die Möglichkeit des Nichtseins nach dem Sein, da Ihr ja kein Gegenteil der Substanz annehmt [2])? Ihr müsstet denn annehmen, dass die „Dauer" ein von Gott in der Substanz geschaffener Begriff ist, durch den sie dauert, bei dessen Nichterschaffung sie

[1]) siehe Beweis IV.

[2]) Gemeint ist der Zustand des Vernichtetseins, siehe Frage XVI.

aber vergeht[1]). Sie antworten vielleicht darauf, die Existenz ist nie notwendig, denn es ist möglich, dass die Substanz existiert, und dass sie nicht existiert, dass ihre Schöpfung verzögert wird, und dass der Schöpfer sie überhaupt nicht schafft[2]). Wir aber sagen: Zunächst ist es in der That so, wenn das Ding aber einmal existiert und zu den Dingen gehört, deren Fortexistenz möglich ist, so ist seine Existenz notwendig, und es muss für den Fall der Nichexistenz ein Bewirkendes angenommen werden. Kennt Ihr ein solches nicht, so könnt Ihr von der Nichexistenz nichts wissen, und damit fällt die Notwendigkeit eines entscheidenden Begriffes für die Dauer weg[3]). Ferner kann man ihnen sagen, das Fortbestehen der Raumerfüllung ist, sobald es möglich ist, notwendig; möglich ist es aber so lange, als nicht das Gegenteil hinzutritt. Dasselbe gilt auch von der Existenz.

XV. Die Substanz tritt, wenn sie entsteht, durch eine Ursache auf.

Es meint einer von denen, welche sich an Abu'l Ḳāsim anlehnen, die Substanz trete wegen eines Begriffes, eines bestimmenden Dinges, auf. Dies ist der bekannte, mit dem Beinamen al-Aḥdab bezeichnete[4]). Und er erwähnt, dass aus dem Kalām des Abu'l Ḳāsim dies folge, da nach ihm die Dauer

---

[1]) Dies ist die Ansicht Abu'l Ḳāsims, die in Frage XVI. ausführlich widerlegt wird. Die hier Angegriffenen müssen diese Ansicht nicht teilen.

[2]) Dieser Gegeneinwand soll heissen: ein solch Bewirkendes für die Nichtexistenz brauchen wir auch nicht kennen, da die Existenz gar nicht notwendig existierend ist.

[3]) Der ganze Zusammenhang bedeutet: Ihr verlangt von uns einen entscheidenden Begriff für die Dauer, wo habt Ihr einen solchen für die Nichtexistenz?

[4]) Ḥasanī schreibt diese Ansicht auch Abu'l Ḥusain al-Ḫajjāṭ zu: f. 29a لا الحدبه معنى الشرو والأحدب الخيّاط. f. 27a heisst es: „Nach الاحدب tritt die Substanz, wenn sie entsteht, durch einen Begriff auf. Nach den Meisten ist der Sinn des Auftretens die Entstehung, und diese ist durch den Wirkenden."

nur entstehen kann, wenn bei der Substanz ein bes[illegible] des Auftretens, aufgehoben wird. Und dies hielt ein[illegible] Genossen, den wir in Naisābūr sahen, für möglich. Die[illegible] eine erbärmliche Ansicht, und Abu'l Ḳāsim bei seiner Vortrefflichkeit und Gründlichkeit glaubte nicht daran. Dieser al-Aḥdab jedoch verbrach, wegen seiner überaus grossen Thorheit, diese fürchterlichen Ansichten und bestrebte sich dann, sie Abu'l Ḳāsim zuzuschreiben.

Die Falschheit dieser Ansicht beweist folgendes:

I. Das neu Auftretende hat kein Attribut ausser der Existenz; die Existenz kann nicht durch eine Ursache sein, nachdem sie, wie wir schon vorher erwähnt haben, durch ein agens ist[1]) und Ursachen auf die Wesen keinen Einfluss haben können[2]).

II. Nach Eurer Ansicht ist das „Auftreten" der Gegensatz zur „Dauer". Als Gegensätze müssten sie aber miteinander vertauscht werden können, wie dies bei der Schwärze und Weisse der Fall ist. Dass aber die Dauer an die Stelle des Auftretens kommen könnte oder umgekehrt, ist absurd.

III. Die Existenz ist ein einheitliches Attribut, könnte also nicht durch entgegengesetzte Begriffe herbeigeführt werden, so. was doch aber nötig sein würde, wenn jede Substanz durch einen besonderen Begriff auftreten würde.

IV. Auch nach der gegnerischen Meinung wird das Attribut der Existenz nicht fortwährend neugeschaffen, sondern bleibt; wie könnte dieses Attribut also im ersten Zustande durch einen Begriff, und im zweiten durch sein Gegenteil sein.

V. Auch hier würde wieder ein Reciprocitätsverhältnis entstehen[3]).

VI. Das Auftreten müsste seinerseits durch eine Ursache herbeigeführt sein, da es ja nur der Möglichkeit nach existiert, dasselbe, was bei der Substanz der Fall ist. Führte dies dort zur

---

[1]) siehe oben S. 21, Anm. 1.

[2]) siehe oben S. 59, Anm. 1.

[3]) Frage XIV, Beweis IV und VI.

Annahme einer Ursache[1]), so natürlich auch hier. Dies würde aber zu einer unendlichen Kette von Ursachen führen.

XVI. Die Substanz wird durch ihr Gegenteil aufgehoben.

Wisse, dass unser Lehrer Abu'l Ḥusain al-Ḫajjāṭ von der Substanz sagt, sie werde dadurch aufgehoben, dass Gott sie zum Nichtsein führe; er hielt es also für möglich, dass die Macht Gottes sich auch auf die Vernichtung erstreckt[2]). Abu'l Ḳāsim sagt, dass die Substanz dadurch, dass Gott nicht die „Dauer" schafft, vergeht. Unsere Lehrer sind nicht der Ansicht, dass die Substanz durch das „Vernichtetsein", die Vernichtung, vergehe, dass diese der Substanz entgegengesetzt sei und substratlos existiere[3]).

Dass die Ansicht Abu'l Ḥusain's unrichtig ist, wird folgendermassen bewiesen:

I. Gott steht mit dem Ding nur insofern in Beziehung, als er es erschafft; wird er durch diese Ansicht noch in eine andere Beziehung gesetzt, nämlich, dass er die Dinge auch ver-

---

1) Wir ersehen hieraus, welcher Grund für die Annahme des طرو bestimmend war.

2) Siehe oben im Aṣl der Frage XIV. Die korrespondierenden Mitteilungen Ḥasanī's bringe ich später.

3) Die noch zum Aṣl gehörigen Mitteilungen über Abu 'Alī's Stellung zur Frage der partiellen Vernichtung müssen bei der nächsten Frage gebracht werden. — Ḥasanī f. 29a. أبو عليّ وأبو هاشم الفناء معنى الخيّاط وط(أبو حسين؟) وأبو القسم لا; f. 29 b, siehe oben S. 55, Anm. 4. فناء لا في محلّ auch bei Šahrastānī p. 55, Haarbrücker I, S. 83. Alle drei Annahmen für die Vernichtung der Substanzen bringt Maimonides in der 6. Prämisse des Kalāmkapitels, Munk, Guide I, S. 389 f., nur dass er die erste Meinung von der Vernichtung durch Gott für die Mutakallimūn nicht ernstlich in Betracht kommend hält, weil الفاعل لا يفعل العدم (siehe unten Beweisführung). Von der Vernichtung S. 391: „Wenn Gott die Welt vernichten wollte, würde er das Accidenz der Vernichtung schaffen, ohne dass dieses ein Substrat hätte, und diese „Vernichtung" würde die „Existenz" der Welt aufheben".

nichtet, so hindert nichts, alle Zustände, in denen das Ding sich nur befindet, in Beziehung zu Gott zu setzen, und das wäre dann dasselbe, wie der Glaube, dass Gott in jeder Beziehung mit dem Ding verbunden ist, die es nur einnehmen kann. Und es kommt der Glaube zu einem solchen Urteil nur, weil er ohne Beschränkung über eine Beziehung hinausgeht.

II. Würde die Macht Gottes über die Dinge sich auch auf die Nichtexistenz erstrecken, so müssten auch wir, da wir ja auch dasselbe Attribut der Macht besitzen[1]), imstande sein, sie zur Nichtexistenz zu zu führen, denn durch dieselbe Eigenschaft müssen zwei verschiedene Subjekte dieselbe Wirkung ausüben. Wir müssten also zum Beispiel das eine „Sein", ohne sein Gegenteil zu schaffen, vernichten[2]). Und man kann dies nicht zugeben, indem man sagt, dass das von uns geschaffene „Sein" der Grund für die Vernichtung des anderen wäre, die Annahme des Grundes unsere Vernichtungsthätigkeit aber nicht beeinträchtige, da ja alle unsere Thätigkeit durch einen Grund geschehen müsse[3]). Von einem Grund bei der Vernichtung des „Sein" durch das andere zu sprechen, ist doch nicht möglich, weil beim Grund jede Sicherheit des Verhältnisses ausgeschlossen ist[4]).

III. Hätten wir die Macht das Ding zur Nichtexistenz zu führen, müssten wir auch die Macht besitzen, die Arbeit eines anderen zur Nichtexistenz zu führen, ebenso gut aber auch, sie zur Existenz zu erwecken. Es würde also das-

---

[1]) Ḥasanī 83 b: „Es giebt nur einen mit Macht ausgestatteten, d. i. Gott. Wir sagen: nein auch die Menschen, denn wir finden 2 Lebende, von denen nur einem das Thun möglich ist, der also einen Vorzug haben muss."

[2]) Ḥasanī 85 a: „Die Basrenser sind der Ansicht, die Macht Gottes ist nicht auf die Vernichtung ausgedehnt. Al-Ḫajjāṭ und al-Ḳirmīsīnī sind der Ansicht, sie erstreckt sich auf dieses. Wir sagen, wenn dem so wäre, müssten wir das Ding vernichten können, auch ohne sein Gegenteil zu schaffen." Zu der Vernichtung durchs Gegenteil siehe oben S. 55, Anm. 3.

[3]) Die hier im Text aufgezählten 3 Thätigkeiten des Menschen, Ton, Zusammensetzung, Schmerz, zählt auch Ḥasanī auf, er fügt f. 85 a noch „Sein" und „Druck" hinzu.

[4]) Siehe oben S. 60.

selbe Objekt von zwei Subjekten abhängen. Zu diesen Consequenzen kann man die Gegner nur zwingen, weil sich aus ihrer Annahme ergeben würde, dass zwei Attribute des Dings von einem agens sind, nämlich Existenz und Vernichtung. Wer über das eine Macht hat, muss auch über das andere Macht haben.

IV. Wir müssten dann auch die Macht haben, das Leben zur Nichtexistenz zu führen, ebenso aber auch, es ins Dasein zu rufen, wir würden also über Leben und Macht verfügen können.

V. Wir müssten auch die Macht haben, mit unserem einen Willen zu gleicher Zeit verschiedene Seinszustände zu vernichten. Derselbe Wille kann sich doch aber nur auf ein Atom oder eine Art in einem Augenblick und einem Substrat beziehen[1]).

VI. Wenn das Nichtsein von einem Wirkenden abhinge, müsste auch das immer wiederholte Nichtsein derjenigen Accidenzen, welche nicht dauern[2]), durch den Schöpfer sein. Würde dieser, was ihm ja freisteht, sie nicht vernichten, so oft sich ihr Nichtsein wiederholt, so würden sie, die nicht dauern können, dauern.

VII. Da das Nichtexistierende keinen Zustand hat, so kann nicht gesagt werden, dass es durch ein Agens ist. Einen Zustand aber kann es nicht haben, a) weil in diesem Fall das Nichtsein seinem W e s e n nach ewig dauernd wäre, denn der Zustand ist beim Wesen notwendig vorhanden und muss, wenn sich, wie hier keine andere Ursache für ihn findet, vom Wesen abhängen[3]). b) Die Annahme eines Zustandes für das Nichtseiende

---

[1]) Masā'il f. 129 lautet die Frage: مسئلة لا يجوز أن تتعلّق القدرة عند مشايخنا بأكثر من جزء واحد من جنس واحد فى وقت واحد. Dagegen von Gott bei Ḥasanī f. 85a: „Gott hat Macht über alle Arten der Willensobjekte und von jeder Art in jeder Zeit über unendliche".

[2]) siehe oben S. 55, Anm. 8.

[3]) Die folgende Auseinandersetzung bringt für den Zusammenhang nichts Wichtiges, ist aber interessant und auch nicht einfach: Wenn gesagt wird, warum soll die Nichtexistenz dem Wesen nach vorhanden sein, da doch die Unmöglichkeit, also auch die Aufhebung der Existenz nicht dem Wesen nach ist, so sagen wir darauf: Warum sollte die Unmöglichkeit

erübrigt sich, da wir die Nichtexistenz, d. h. die Unmöglichkeit der Raumerfüllung von dem Aufhören der Existenz abhängig machen können. Wenn wir aber die Begründung für eine Aussage in der Negation eines Attributes finden, brauchen wir kein positives Attribut, also auch hier keinen Zustand, da derselbe doch auf ein anderes positives Attribut hinweisen würde, von dem er abhängt[1]. c) Dem Nichtseienden ebenso wie dem Seienden einen Zustand zu geben, geht auch darum nicht an, weil wir dann nicht mehr auf Grund der Vernunftnotwendigkeit die Aussage machen könnten, das Wesen sei notwendig existierend oder nichtexistierend. Diese Vernunftnotwendigkeit beruht ja darauf, dass die Substanz das Attribut der Existenz besitzt, nicht aber darauf, dass sie eines von diesen entgegengesetzten Attributen haben muss, denn von der Vernunft aus könnte sie ja ebenso gut mehr haben, und nur durch Beweis wissen wir, dass es nur diese zwei sind.

Es folgt im folgenden nunmehr eine Zurückweisung Abu'l Ḳāsim's, der behauptet hatte, das Verschwinden der Körper beruhe darauf, dass Gott nicht die „Dauer“ in ihnen erschafft. Für den Verfasser selbst ist die Sache damit erledigt, dass er

---

der Existenz eher die notwendige Ursache der Nichtexistenz, als diese die Ursache der Unmöglichkeit der Existenz sein? Wenn gesagt wird: eines der beiden Dinge hat einen Vorzug vor dem anderen, indem das Wissen von der Existenz dem von der Nichtexistenz vorausgeht, so sagen wir: die Abstufung der erkannten Dinge entspricht nicht der Stufenleiter der Erkenntnis, denn das Wissen von Gott wird abgeleitet von dem der Schöpfung des Körpers (Schreiner, Jeschu'a S. 88, Kalām S. 52), trotzdem ist Gott der Grund für die Existenz der Körper.

[1] Ḥasanī f. 27a: „Das Nichtexistierende hat in seiner Nichtexistenz keinen „Zustand“, im Gegensatz zu Abu 'Abdallāh's Ansicht. Wir sagen: bei allen Gegensätzen ausser Bejahung und Verneinung giebt der Verstand noch ein Drittes zu; es steht dagegen fest, dass es kein Drittes giebt, wenn die Gegensätze Bejahung und Verneinung sind. Wenn wir nun der Verneinung einen Zustand verleihen, so ist das Zugeständnis eines Dritten nötig geworden. Und wir wissen, dass es mit Nichtsein und Existenz ebenso ist, und es ist erforderlich, dass sie sich beide, wie Bejahung und Verneinung verhalten“, sc. also ohne ein Drittes, und ohne dass das Nichtseiende einen Zustand bildet.

ja schon gezeigt hat, dass es eine „Dauer“ überhaupt nicht giebt. Er giebt darauf im folgenden eine Anzahl von Gegengründen älterer Autoren, ohne indes die Autoren zu nennen.

I. Würde der Körper dadurch vernichtet werden, dass Gott nicht die Dauer schafft, würden wir ihn ja auch vernichten, da wir auch nicht die Dauer schaffen. — Dieses Verhältnis hat natürlich nur statt bei einem, der die Macht hat, ihnen die Dauer zu verleihen. — Gott hat die Macht dazu, er müsste also die Dinge untergehen lassen, in demselben Augenblick, wo er sie schafft, dadurch, dass er bei ihnen nicht die „Dauer“ schafft. — Das ist doch noch nicht der Augenblick, wo die Erschaffung der Dauer möglich ist. — Wir haben aber gesagt, dass wenn die Dauer ein Begriff ist, Gott sie in dem Augenblick schaffen kann, wo er die Dinge schafft.

II. Die Vernichtung der Körper tritt auf, wobei es möglich ist, dass sie nicht auftritt. Es muss also etwas Bewirkendes sein, das selbst neu auftritt. Wird die Dauer jetzt nicht geschaffen, so ist ein solches Bewirkendes nicht vorhanden, denn Gott kann es nicht sein, da er nur wirkt, wo es sich um einen notwendigen Einfluss handelt.

Die Substanzen gehen also zu Grunde durch die Existenz eines Dinges (ma‘nā), das ihnen entgegengesetzt ist. Dieses Ding kann unmöglich an einem Substrat existieren, es ist vielmehr substratlos, es ist die „Vernichtung“.

XVII. Die Vernichtung eines Teiles der Substanzen schliesst die Dauer der anderen aus.

Wisse, dass Abu Hāšim es für unmöglich erklärt, dass ein Teil der Substanzen bei der Dauer eines anderen Teiles vernichtet werde, und auch Abu ‘Alī hat in seiner zweiten Ansicht dies angenommen[1]. Abu'l Ḳāsim hält das Gegenteil für möglich. Seiner Ansicht folgt Abu Bekr b. al-Iḫšīd und Abu ‘Abdallāh

[1] Vgl. dazu aus dem Aṣl der vorhergehenden Untersuchung: „Unser Lehrer Abu ‘Alī sagte zuerst, dass die Vernichtung eines Teiles der Substanzen nicht die Vernichtung der anderen bedeutet, später sagte er,

Muhammed b. Omar al-Saimarī. Und wisse, dass die Ba[illegible] oft inbezug auf diese Frage uns schmähliche Dinge zuschr[illegible]. Deswegen wollte ich, dass die Untersuchung über die Frage erschöpft werde. Ausserdem gehört dies zu den Bestimmungen der „Vernichtung"; da sie die „Vernichtung" nicht zugeben, wie können sie über ihre Bestimmungen reden.

Die Grundlage für den Beweis ist folgendes: Die Substanzen sind alle gleichartig, was also einem Teil der Substanzen entgegengesetzt ist, muss allen entgegengesetzt sein. Das فناء, der Zustand des Vernichtetseins, bildet einen Gegensatz zu der Substanz, und es ist nichts vorhanden, was diesem Zustande eine spezielle Geltung über nur einen Teil der Substanzen ohne den anderen verliehe. Ohne ein Spezialisierendes aber ist die Spezialisierung eines Dinges unmöglich[1]). Es wird nun gesagt: Die Bestrafung des Frevels umfasst die Vergeltung nur eines Teiles dessen, was der Frevler verdient hat[2]), ohne dass ein Spezialisierendes gerade dieses dazu heraushebt. — Hier ist wohl ein Entscheidendes und das ist eben der freie Wille Gottes; das Mass, das Gott schaffen will, schafft er. — Es wird aber auch gesagt: Gott schafft an einem Teil der Substrate die Schwärze, ohne dass hier etwas Spezialisierendes vorliegt, das gerade diese Substanzen dazu bestimmte. Darauf sagen wir: Ein Bestimmendes wäre doch nur dann nötig, wenn das Accidenz, bei allen

---

in dem was er als Widerlegung von al-tāğ (Name einer Schrift oder Beiname eines Schriftstellers) verfasst hat, dass die Vernichtung eines Teiles auch die der übrigen sei". — Hierdurch wird die Vernichtung der Substanzen zur Vernichtung der Welt überhaupt: siehe oben S. 70, Anm. 8. Hieraus dürfte wohl kaum, nach der ganzen Tendenz dieses Systems, die Annahme von unzähligen nacheinander existierenden Welten geschlossen werden, Zeller I, 2 S. 590, ebenso wie es wohl nicht angebracht ist, daraus, dass die Bagdadenser die Vernichtung überhaupt ablehnen, zu folgern, dass sie aristotelischen Anschauungen näherstehen.

[1]) Von den vielen, teilweise von mir nicht verstandenen, Beispielen, die dies zu erschüttern angeführt, aber widerlegt werden, bringe ich nur die für die Gesamtanschauung wichtigen.

[2]) Hält man die Punktation des Manuskripts für ausschlaggebend, so muss man übersetzen: die Bestrafung des Frevels vernichtet die Belohnung eines Teiles dessen, was er verdient hat etc.

Substraten notwendig, bei einem Teil aber nur vorhanden wäre. Eine solche unbedingte Geltung, wie bei dem Gegensatz ist doch aber bei der Einnahme der Substrate, ḥulūl, nicht vorhanden. — Dass aber von Gott gerade einer von zwei Gegensätzen geschaffen wird, obwohl doch nichts gerade diesen dazu befähigt, liegt eben in dem Begriff der Macht Gottes. Daneben noch ein Spezialisirendes annehmen, würde diese aufheben heissen. „Und im allgemeinen werden alle diese Fragen durch eins aufgehoben, und zwar: wenn das, was sie über die Substanz und die „Vernichtung" gesagt haben, entsprechend dem, was sie zu dieser Untersuchung vorgebracht haben, richtig wäre, so wäre es auch entsprechend dem, was sie erwähnt haben, möglich, dass Schwärzeteile zu hundert Weisseteilen kommen und einen Teil von ihnen ohne den anderen aufheben, ohne dass hier etwas Spezialisierendes wäre".

Auch könnte der Zustand der Vernichtung nun nicht etwa ein Specialisierendes durch eine specielle Richtung haben sodass ihm diese etwa die Geltung über einen Teil der Substanzen, ohne den anderen verleihen würde. Dafür sind schon viele Beweise gebracht worden, die zum Teil unrichtig sind.

Wenn das Vernichtetsein eine specielle Richtung hätte, so müsste es auch raumerfüllend sein, denn es gehört zu den speziellen Eigenschaften des Raumerfüllenden, dass es in einer Richtung ist und dabei nicht blos einem anderen folgt[1]). Raumerfüllend aber kann das Vernichtetsein nicht sein. — Dieses ist nicht richtig, weil einer sagen könnte, dass nur die wirkliche **Einnahme** der Richtung die Raumerfüllung voraussetze, die blosse **Annahme** derselben nicht[2]). Und dass man etwa bei jeder

[1]) also nicht z. B. als Accidenz.

[2]) An einer späteren Stelle p. 78, 7 beantwortet der Verfasser den Einwand, dass diese Auffassung dem Ausspruch gleich käme, dass die Raumerfüllung zu den speziellen Eigenschaften der Raumerfüllung gehöre, da doch die Einnahme der Richtung dasselbe sei, wie die Raumerfüllung. Darauf sagt der Verfasser, man könne sich ein Ding sehr wohl raumerfüllend denken, ohne dass es deshalb eine Richtung einnehmen müsse. Und die Eigenschaft, dass die Substanz eine andere hindere, an ihre Stelle zu treten, werde zu den Eigenschaften der Raumerfüllung

Richtung, und so auch bei der des Vernichtetseins sofo[illegible] Richtungeinnahme denke[1]), ist doch nicht notwendig. Unmöglich ist es nun aber gar zu sagen, dass ohne Richtungeinnahme die Richtung und das Ding in ihr gar nicht vorstellbar sei, denn es giebt doch viele Menschen, die glauben. dass Gott seinem Wesen nach an jedem Orte ist, ohne dass er von ihm wirklich Besitz nimmt. Auch ist es sehr wohl möglich, dass sich ein Mensch ein Ding vorstellt, ohne zu unterscheiden, ob er es rechts oder links sieht, demgemäss sich also vorstellt, dass es von der Richtung nicht Besitz nimmt.

Wenn das „Vergehen" eine Richtung hätte, so ist darauf ferner bereits erwidert worden, könnte man glauben, wir hätten die Macht, die Körper zu schaffen; dass es uns nicht gelingt, liege nur daran, dass gerade dort, wo wir die Körper schaffen wollten, das „Vergehen" wäre. — Abgesehen davon ja, dass Gott die Vernichtung auch einmal an einer anderen Stelle schaffen könnte, als wo wir die Schöpfung beabsichtigen, müsste man dann ja auch annehmen, wir könnten das „Vergehen" schaffen, wir müssten also dann die Körper vernichten können; da wir aber ebenso, wie wir die Körper durch den Druck schaffen, sie durch diesen auch vernichten müssten, so müssten wir, da ein Entscheidendes fehlt, Vernichtung und Entstehung zu gleicher Zeit schaffen. Ueberhaupt giebt die Annahme, dass wir Körper, natürlich durch den Druck, schaffen würden, zu vielen Absurditäten Anlass.

Falsch ist es auch, wenn gesagt worden ist: Vernichtung und Substanz könnten einander nicht in bezug auf die Richtung entgegengesetzt sein, da sie nichts Feststehendes ist, auf das der Gegensatz bezogen werden könnte. Nun ist aber, so würde die einfache Antwort lauten können, die Richtung, selbst wenn sie nicht existiert, doch etwas mit der Vernunft zu Erkennendes, sodass man von vornherein sagen könnte: Die Vernichtung hat

---

gezählt, obwohl es auf die Einnahme der Richtung zurückgehe. ebenso müsse diese dazu gezählt werden können.

[1]) und deshalb auch hier die Folgerung auf die Raumerfüllung machen musste.

eine Richtung, und wenn sie diese hat, ist sie der Substanz entgegengesetzt.

Wirklich gegen die Annahme einer Richtung beim Zustande des Vernichtetseins sprechen vielmehr folgende Gründe:

I. Hätte die Vernichtung eine spezielle Richtung, so wäre es gleich unmoglich, dass die Vernichtung die Substanz aufhebt, wie, dass sie sie nicht vernichtet; das erstere darum nicht, weil die Substanz in dem Augenblick ihrer Vernichtung, diese Richtung verlassen kann, also dann zu gleicher Zeit nichtexistierend und bewegt ware, das zweite nicht, weil für die Vernichtung nur nötig ist, dass das zu Vernichtende im Augenblicke vorher in dieser Richtung war, in diesem Augenblicke nicht mehr darin zu sein braucht.

II. spricht hiergegen, dass diese Spezialisierung der Vernichtung entweder in ihrem Wesen begründet liegt, was aber unmöglich ist, da dann die Substanz nicht diese Spezialisierung, und damit nicht diese Richtung haben könnte, ihre Vernichtung also unmöglich wäre, oder sie müsste in einem substratlosen Begriff beruhen, der aber wieder als solcher Begriff keine bestimmende Richtung geben könnte, also wieder die Vernichtung aller Substanzen notwendig machen würde.

III. Die Vernichtung müsste hierbei die Richtung in notwendiger oder nur möglicher Existenz besitzen, im ersten Falle würde sie im Wesen der Vernichtung begründet sein, im zweiten in einem Begriff; beides ist, wie schon gezeigt, unmöglich.

Fragen:

I. Wenn man Gott nicht das Vermögen zuschreibt, einen Teil der Substanzen ohne den anderen zu vernichten, so heisst das, ihm ein Unvermögen zuschreiben. — Dies bedeutet für Gott noch lange kein Unvermögen, ebensowenig wie der Umstand, dass er nicht zwei entgegengesetzte Eigenschaften, etwa schwarz und weiss, an demselben Substrat schaffen kann. Ebenso wie diese, sind ja auch die Vernichtung und die Gesammtheit der Substanzen entgegengesetzt.

II. Ebenso wie Gott die Möglichkeit hat, einen [illegible] Substanzen ohne den anderen zur Existenz zu führen, muss [illegible] auch die Möglichkeit haben, einen Teil der Substanzen ohne den anderen der Vernichtung Preis zu geben. — Die Existenz ist aber durch ein agens, die Nichtexistenz nur durch ein Ding. Das agens kann natürlich nach seinem Willen einen Teil nur schaffen, das Ding aber ist nicht auf einen speziellen Teil beschränkt.

III. Ebenso wie Gott den einen Körper schwarz, den anderen weiss macht, kann er auch den einen Körper dauern, den anderen nicht dauern lassen. — Es ist unmöglich, bei der Substanz, die doch als Gattung ein Ganzes darstellt, Existenz und Nichtexistenz zu denken, ebenso wie Schwärze und Weisse an demselben Substrat unmöglich sind.

XVIII. Das Atom kann auf die Berührungstelle zweier anderer Atome treten[1]).

Wisse, dass unser Lehrer Abu Hāšim dies für möglich erklärt hat, und ihm folgte ein Teil der späteren seiner Genossen. Er hatte hierüber eine Frage, die wir im „Buche vom Atom" gründlich studiert haben. Abu 'Alī sagte, es sei nicht möglich; ihm folgte unser Lehrer Abu Isḥāḳ, der hierüber auch eine schöne Frage hat. Das ist es auch, was unser Lehrer Abu'l Ḳāsim sagt. Wir citieren in dieser Untersuchung alles, was zur Unterstützung jeder der beiden Meinungen angeführt wird und erklären dann, was das richtige unter diesen ist.

Zunächst wird dasjenige vorgebracht, was geeignet sein könnte, die Ansicht Abu Hāšim's zu stützen:

1. Das Atom kann, wenn die beiden anderen Atome nicht dort sind, in das Gegenuber treten, welches, wenn die Substanzen vorhanden wären, auf ihrer Verbindungsstelle läge. Wie es nun möglich ist, dass das Atom an diesen Ort tritt, wenn die beiden

---

[1]) Die Bedeutung dieser Frage im Gesamtsystem ist zu Frage IV, S. 36 Anm. 2 betrachtet worden.

Atome nicht unter ihm sind, ebenso kann es auch diese Richtung annehmen, wenn sie unter ihm sind, denn im Grunde genommen ist der Zustand des Gegenüber unverändert, nur dass jetzt eben die beiden Atome daselbst sind.

II. Wenn wir uns 4 Atome in einer Reihe aufgestellt denken, die beiden mittleren dann herausgenommen, so dass die beiden Enden von einander getrennt sind, dann können wir uns ein Atom so gestellt denken, dass es keine der beiden Seitenatome erreicht, sodass es einen Anteil an dem Gegenüber beider Atome, und damit an beiden Atomen nimmt.

III. Wenn wir uns drei Atome in einer Reihe aufgestellt denken, und zwei Wollende mit gleicher Kraft die beiden Seitenatome nach der Mitte zu drängen, so nimmt ein jedes von diesen Atomen an diesem Mittelatome teil. Es ist nicht möglich, etwa zu sagen, jedes dieser beiden Atome müsste an seiner Stelle bleiben, weil der Druck des einen den des anderen an der Erzeugung, sc. der Bewegung hindern würde, denn diese Erzeugung könnte nur verhindert werden, wenn das Substrat der beiden dasselbe wäre[1]), oder beide Substrate sich berührten.

Dies kann man nicht damit erschüttern, dass 4 in Entfernung eines Quadrates von einander aufgestellte Quadrate gegenseitig an der Bewegung hindern, obwohl hier keine Berührung stattfindet. Eine Berührung findet hier ja auch statt, und zwar in den Winkeln, denn wenn wir eine der Ecken mit Tinte beschmieren, so macht sie die anderen schwarz.

IV. Die Diagonale des Quadrates ist grösser, als die Seite[2]), obwohl doch die Atome, die sie bilden, als unteilbare Grössen gleich sind. Nur nebenbei erklärt sich das auch daraus, dass zwischen den Teilen der Diagonale mehr Zwischenraum[3])

---

[1]) Hierauf beziehe ich auch den hier an Text folgenden Absatz, der mir sonst unverständlich bliebe.

[2]) Dagegen Maimonides, Munk, Guide I, S. 383 und Lasswitz I, S. 196.

[3]) Maimonides, Guide I, S. 382 für die Teile des Mühlsteins, die durch Ruhepunkte getrennt werden.

ist. Würde dieses ausschliesslich massgebend sein, so müsste eine Eisenstange, welche die Diagonale bildet, leichter als eine, welche die Seite bildet, zerbrechen, da doch die Teile der ersteren durch Zwischenraum getrennt waren. Der Grund für die Kürze der Seite gegenüber der Diagonale ist also, dass die Atome, die doch quadratförmig sind, sich in den Winkeln berühren, wenn sie die Seiten bilden. Das ist doch aber nur möglich, wenn ein Atom an die Berührungsstelle zweier anderer treten kann.

Die gegnerische Ansicht hingegen könnte folgendermassen gestützt werden:

I. Die Anschauung, dass das Atom an die Berührungsstelle zweier Atome gestellt werden kann, würde zu einer Teilung des Unteilbaren führen, denn jedes der beiden Atome nimmt von diesem Atom Besitz, hat an ihm Anteil. Und dieser Anteil ist wiederum geringer, als das Atom an und für sich, das Atom müsste also kleiner sein, als es an und für sich ist, d. h. noch teilbar sein. -- Demgegenüber aber kann eingewendet werden wenn auch die beiden Teile Anteil haben, braucht das Atom: doch nicht teilbar zu sein, ebenso wie es nicht teilbar ist, wenn 2 Atome sich auf ihm in zwei Richtungen niederlassen.

II. Es müssten unter dieser Voraussetzung in dem einen Atom zwei entgegengesetzte „Sein", d. h. Seinsmöglichkeiten bestehen, indem jedem Anteil an jedem einzelnen Atom ein besonderes „Sein" entsprechen würde. — Das Atom befindet sich jetzt noch in derselben Lage, in der es sich befindet, wenn die beiden anderen Atome nicht dort wären, da in diesem Zustande nur von einem „Sein" entsprechend dem einen Ort die Rede ist, so auch hier.

III. Es könnte das eine Atom von den beiden Atomen verschiedene Bruchteile, z. B. von dem einen $^1/_4$, von dem anderen $^3/_4$ in Besitz nehmen, es wären also entgegengesetzte „Sein" vorhanden. — Die Antwort habe ich nicht verstanden.

IV. Wenn 4 Atome in einer Reihe aufgestellt sind und die mittleren entfernt werden, so kann in dem entstehenden Zwischenraum ein Atom nur so gestellt werden, dass es die

Atome an den beiden Enden nicht berührt; der Abstand zwischen diesem und dem mittleren Atom wäre also offenbar kleiner, als ein Atom, es würde also ein Ding geben, das kleiner als das Atom ist, d. h. das Atom würde teilbar sein. — Dies ist nur Eure Ansicht, wer von Euch in dieser Frage abweicht, giebt eben nicht zu, dass der Zwischenraum nicht kleiner ist, als der Ort des Atoms. Abgesehen dann ausserdem davon, dass wir wieder auf die Analogie des Verhältnisses hinweisen können, wenn die beiden anderen Atome nicht da sind, kann man auch die 6 Richtungen zum Beweise bringen, in welchen die Substanz andere berühren kann, ohne dass dies zur Annahme eines kleineren Dinges als ein Atom, und damit zur Teilung führt.

Am Schluss der Arbeit angelangt, gereicht es mir zur freudigen Genugthuung, meinen Dank Herrn Dr. Martin Schreiner, Dozenten an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, für die vielfache Anregung auszusprechen, die ich für meine Arbeit im persönlichen Verkehr, wie ganz besonders aus seinen Schriften bekommen habe. Ein flüchtiger Blick kann zeigen, dass meine Arbeit zum grossen Teil auf seinen Vorarbeiten beruht. — Herrn Prof. Goldziher in Budapest schulde ich Dank für freundliche Hilfeleistung beim Verständnis einzelner schwieriger Stellen oder Partieen.— Herrn Prof. Fischer in Leipzig gebührt mein Dank für vielfache Freundlichkeit und Anregung, die, wie ich hoffe, der Correctheit meiner Arbeit zu gute gekommen ist.

Zu meinem Bedauern bin ich genötigt, an dieser Stelle einige Versehen, die ohne mein Verschulden beim Druck des ersten Bogens untergelaufen sind, zu berichtigen: S. 6 Šahrastānī statt Sahrastānī. S. 7 taklīf statt taḳlīf, ʿAlī statt ʿĀlī, ʿAjjāš statt Ajjāš. S. 8 Šahrastānī statt Sahrastānī, ذكر statt دكر.